MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

7. Jahrgang 1956 Nummer 4

# Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefs

## Zur Deutung des Todes Jesu im Neuen Testament[1])

*Von Otto Kuss, Paderborn*

Das Thema der gegenwärtigen Tagung „Christus, der Hohepriester" sieht zunächst „dogmatisch" aus; es handelt sich um einen Ausschnitt aus einem zentralen Kapitel der Christologie, bzw. Soteriologie: um die Lehre von dem dreifachen Amt oder den drei Ämtern Jesu Christi als Priester, Lehrer, Hirt (König), die in manchen katholischen und protestantischen Dogmatiken auf zum mindesten ähnliche Weise abgehandelt wird[2]). Aber wenn das Thema hier auch exegetisch untersucht werden soll, so muß von dem strengen Rahmen der Dogmatik zunächst einmal abgesehen werden. Die Exegese nimmt nach katholischem Verständnis innerhalb des Ganzen der theologischen Disziplinen gewiß nicht jene königliche Stellung und jene richterliche Funktion höchster Instanz ein, die ihr in einer — wenigstens theoretisch — ausschließlich auf der

---

[1]) Nach einem Referat bei der ökumenischen Arbeitstagung in der Evangelischen Akademie Hofgeismar (Schlößchen Schönburg) am 10. April 1956.

[2]) So u. a. bei Michael Schmaus, Katholische Dogmatik II, 2, München 1955[5], 300—319. F. Diekamp - K. Jüssen, Katholische Dogmatik II, Münster [10]1952, 306—354; Theodosius Harnack, Luthers Theologie usw., Neue Ausgabe, München 1927, II, 214—228. W. Elert, Morphologie des Luthertums I, München 1952, 223; E. Brunner, Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung (Dogmatik, Band 2), Zürich 1950, 317—364 (und das instruktive Kapitel „Zur Geschichte der Lehre von den Ämtern Christi" SS. 364 bis 370). Im Schriftstellenregister der „Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche", Göttingen [2]1952, 1144 wird ca. 44mal auf Stellen des Hebräerbriefs verwiesen; eine besondere, ausführliche Lehre vom Hohepriestertum Christi wird nicht vorgetragen, doch beschäftigen sich folgende Stellen mit Themen, die damit in Zusammenhang stehen: Conf. lid. 24,26.27 (93 f.; in der Klammer werden jeweils die Seitenzahlen der oben genannten Ausgabe beigefügt): nach Hebr 10,10.14 gibt es für die Erbsünde und für alle andere Sünde nur ein einziges Opfer, den Tod Christi; Apol. 24,22.23 (355): nach Hebr 10,4.10 gibt es nur ein einziges sacrificium propitiatorium, d. i. der Tod Christi; Apol. 24,19.20 (354): nach dem Hebräerbrief gibt es nur zwei Arten Opfer, das sacrificium propitiatorium und das sacrificium εὐχαριστικον, welches nur Danksagung ist (s. auch Apol. 24,26 [356] ); Apol. 24,52.53 (364 f.): die adversarii stützen sich zur Begründung ihrer liturgischen Repräsentation zu Unrecht auf Hebr 5,1, wie aus Hebr 5,5.6.10 und überhaupt aus dem ganzen Hebräerbrief hervorgeht; Apol. 13,9 (293) weist die Auffassung der adersarii vom sacerdotium unter Hinweis auf Hebr 7,11 ff. ab; der „Hohepriester Christus" wird erwähnt z. B.: Apol. 4,82 (177); 4,165 (194); 4,212 (223); 21,24 (321); auch Apol. 24,58 (366); die meisten Zitate aus dem Hebräerbrief beziehen sich auf andere Kapitel der reformatorischen Lehre. — Nach dem Referat von Prof. Buuck-Frankfurt während der A. 1 erwähnten Tagung hat das erste Jahrtausend der christlichen Theologie keine zusammenfassende Darstellung des Hohenpriestertums Jesu Christi aufzuweisen, die erste systematische Darstellung des Priestertums Christi findet sich bei Thomas von Aquin (S. th. III, 22).

konkreten heiligen Schrift aufgebauten Theologie zukommen. Nichtsdestoweniger hat sie auch in der katholischen Theologie eine besondere und unersetzliche Aufgabe, und diese Aufgabe wird durch die Eigenart des von Gott gewählten Weges des Sichoffenbarens und der Fixierung des Offenbarten bestimmt. Man könnte sagen: die Exegese nimmt ihr Lebensrecht auch aus der Tatsache, daß Gott seine Offenbarung nicht in einem systematisierenden Lehrbuch gegeben und niedergelegt hat, sondern in einem bunten Mosaik inhaltlich und formal verschiedenartiger und überdies historisch zeitbedingter Schriften. Während die Dogmatik die Wahrheiten der Offenbarung thematisch behandelt und sich zu diesem Behuf aus dem Schatze des in Schrift und Tradition faßbar werdenden Depositum fidei je nach Ermessen versieht, ohne sich gemeinhin allzu ängstlich mit historischen Differenzierungen aufzuhalten, hat es die Exegese mit der einzelnen Urkunde der Schrift zu tun, mit dem einzelnen Text, mit der einzelnen Stelle und ihrem Zusammenhang. Wenn die Exegese also an das Thema „Christus, der Hohepriester" gerät, wird sie sich zunächst und vor allem um die Texte in ihrem konkreten historischen Gewande kümmern müssen, um den Zusammenhang, in welchem hier oder dort in biblischen Schriften von „Christus, dem Hohenpriester" die Rede ist, um die konkrete historische Situation, in die eine solche Aussage hineingestellt ist, um die Absicht, die der betreffende Schriftsteller mit seiner Aussage verknüpfte, die Hilfe, die er konkret dort und damals gewähren wollte, das Lob, das er spenden, den Tadel, den er aussprechen wollte, um die besondere Lage der Adressaten, wenn etwa Aufschlüsse darüber erreichbar sind, u. a. m.[3])

Von „Christus, dem Hohenpriester" ist im Neuen Testament im wesentlichen im Hebräerbrief die Rede[4]), und die eigentliche — zum mindesten die erste — exegetische Frage wäre also die nach der Stellung der Aussage von „Christus, dem Hohenpriester" im Gesamtgefüge des Hebräerbriefes, wenn man ihn als Zeugnis einer ganz bestimmten konkreten Situation begreift. Anders ausgedrückt: die Exegese muß zunächst einmal zu verstehen suchen, was der Autor des Hebräerbriefes mit seiner Aussage von „Christus, dem Hohenpriester" bei den Adressaten erreichen will. Um das Ergebnis sogleich vorwegzunehmen:

---

[3]) Jeder Vergleich hinkt, aber wenn man gutwillige Leser und Hörer voraussetzen darf, so könnte man die Arbeit der Exegese mit der Betrachtung und Erforschung einer konkreten lebendigen Pflanze, ihres inneren organischen Lebenszusammenhangs, ihres Wesens und ihrer Eigenart nach Familie, Form und Standort u. ä. vergleichen, während sich die Systematik — gewiß auf der Arbeit der Exegese aufbauend — von vornherein und primär um den „Nutzwert", um den „Lehrertrag" für einen bestimmten Traktat kümmert. Der Baum, wie er dasteht, und das Gebälk eines Hauses.

[4]) Doch vgl. das interessante Referat von Prof. G. Friedrich-Erlangen im Verlauf der A. 1 genannten Tagung: danach hätte es eine umfassende, in zahlreichen mehr oder minder deutlichen Spuren der kanonischen und nichtkanonischen Literatur sichtbar werdende „Hohepriestertheologie" gegeben, die sich auch in synoptischen Texten nachweisen lasse. S. auch O. Moe, Das Priestertum Christi im NT außerhalb des Hebräerbriefs, in: Theol. Literaturzeitung 72 (1947), 335—338 (verweist in nicht durchaus überzeugender Weise u. a. auf 1 Petr 2,24; 3,18; Röm 5,2; 3,25 [ἱλαστήριον = konkret: Gnadenstuhl]; 8,34; Gal 2,20; Eph 5,2; Joh 10,18; 17,19; 1 Joh 2,1.2; Apok 1,6); E. Stauffer, Probleme der Priestertradition, in: Theolog. Literaturzeitung 81 (1956), 135—150 (viele äußerst kühne Hypothesen; man stimmt dem Autor gern zu, wenn er bei Erwähnung eines Aufsatzes von Molin abschließend sagt: „Voller Konsensus aber besteht auf beiden Seiten darüber, daß alle unsere Urteile bis auf weiteres nur ‚unter Wahrung einer gewissen Reserve' gelten dürfen" [150]).

die Aussage des Hebräerbriefes von „Christus, dem Hohenpriester“ ist innerhalb des Neuen Testamentes ein neuer und selbständiger Versuch, das Rätsel des Todes Jesu zu deuten. Der Verfasser des Hebräerbriefes will einer im Glauben ermattenden Gemeinde, der das Grundärgernis des Kreuzestodes Jesu erneut gefährlich zu werden droht, das Kreuz durch das glanzvolle Medium des alttestamentlichen Kultes transparent machen[5]).

Das Thema „Christus, der Hohepriester“ würde vom Standpunkt des Exegeten aus also präziser formuliert werden müssen: Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes von Christus, dem Hohenpriester, im Zusammenhang der Geschichte der Deutung des Todes Jesu im Neuen Testament. Die neutestamentliche Theologie des Todes Jesu ist mannigfaltig und z. T. verwickelt. Das spätere Neue Testament bringt eine ganze Reihe von Deutungen des Todes Jesu, die sämtlich die entscheidende Heilswirkung hervorheben, im einzelnen aber doch teilweise unverbunden nebeneinanderstehen. Von erheblichen Schwierigkeiten gedrückt ist eine historisch zuverlässige Erschließung der frühesten Deutung des Todes Jesu; die historische Problematik der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte wirkt sich natürlich auch hier aus. Relativ klar ist der Tatbestand bei Paulus.

---

[5]) Wenn die Exegese sich darum müht, die Aussagen eines biblischen Dokumentes aus seiner Zeit, aus den mannigfaltigen Umständen seiner Abfassung verständlich zu machen, so kann sie dabei doch niemals leugnen wollen, daß der Glaube an den verbindlichen Offenbarungscharakter der Schrift überall und in den verschiedensten Zusammenhängen Aussagen findet, die sich nach dem Willen des offenbarenden Gottes vermittels der Methoden einer kirchlichen Dogmatik, die weit über das Vermögen einer exakten Exegese hinausführen können, zu einer — „systematischen“ — Einheit zusammenfügen lassen. Sie wird in dem gleichen Sinne auch nicht übersehen können, daß etwa bestimmte Elemente, welche nach ihrem historischen Standort von geringer Bedeutung sind, im Laufe der Entwicklung eine ganz besondere Wirksamkeit und Fruchtbarkeit erweisen und umgekehrt. Auf die Frage, warum der Verfasser des Hebräerbriefes die Aussagen über „Christus, den Hohenpriester“ gemacht hat, kann ein entschlossener Glaube gewiß ganz einfach antworten: weil es sich so verhält und weil Gott wollte, daß diese Wahrheit den Menschen eines Tages mitgeteilt werden sollte. Aber — so wird ein Glaube, der geschichtlicher Erkenntnis Rechnung trägt, überlegen — offenbar hat sich Gott zumeist konkreter Situationen bedient, um bestimmten neuen „Offenbarungen“ den Weg zu bereiten; die einzelnen Schriften des NT sind weit entfernt davon, erschöpfende systematische Gesamtdarstellungen oder Teile davon sein zu wollen, sondern sie antworten fast ausnahmslos auf Fragen, die sich in einer bestimmten äußeren oder inneren Bedrängnis stellten. Die Situation hat die Funktion eines Baggers, wenn man einen solchen Vergleich zulassen will, und eben den Vorgang des Schürfens zu beschreiben, daran ist eine Exegese, die der Eigenart ihres Forschungsobjektes gerecht werden will, außerordentlich interessiert; diese Arbeit wird ihr auch von keiner anderen Disziplin abgenommen. Natürlich erhebt sich hier sofort das Problem der Überwindung des zeitlichen Grabens zwischen damals und heute: wie spricht das für jene Situation geschriebene Wort der Schrift zu mir, im konkreten Jetzt? Katholisches Verständnis wird dabei, was die Lehre angeht, auf keinen Fall das Medium der seit Anfang in Vollmacht interpretierenden konkreten Kirche ausklammern können; es wird grundsätzlich keine unmittelbare Konfrontierung mit dem Wort der Schrift mehr geben können, die — was die letztlich als Glaubensinhalt geltende Summe von Wahrheiten angeht — von den „inzwischen“, d. h. zwischen Schrift und Heute, vorgenommenen Klärungen und Entscheidungen absehen könnte. Wenn der vorliegende Beitrag sich besonders daran interessiert zeigt, die theologischen Erkenntnisse des Hebräerbriefes auf die spezielle Situation von Verfasser und Gemeinde zu beziehen, so ist damit — eigentlich erübrigt es sich, das eigens hervorzuheben — der Gültigkeit eben dieser Erkenntnisse keinerlei Fragezeichen angehängt, ebensowenig wie der Wert eines Fundes davon beeinträchtigt wird, wenn jemand beschreibt, wie er gemacht wurde.

Zum besseren Verständnis der Besonderheiten der Deutung des Todes Jesu durch den Hebräerbrief sei zunächst ein Überblick über die theologische Bewältigung des Problems durch die paulinischen Hauptbriefe vorausgeschickt.[6])

Anfang, Mitte und Ziel des theologischen Denkens des Apostels Paulus ist sein niemals in Frage gestellter Glaube an die Heilskraft des Todes und der Auferweckung Jesu Christi. In dem durch Tod und Auferweckung Jesu herbeigeführten eschatologischen Jetzt[7]) ergreift der Mensch im Glauben an Gottes Heilswirken durch Jesus Christus „den Überfluß der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit“[8]), und er erkennt zugleich, daß er erst durch den Glauben an Tod und Auferweckung Jesu Christi und also allein auf Grund göttlicher Initiative den Ausweg aus hoffnungsloser Verfallenheit an Sünde und Tod gefunden hat. Durch Tod und Auferweckung Jesu Christi wird die Geschichte der Menschen mit Gott in zwei einander schlechthin entgegengesetzte Perioden zerschnitten, und vor der Verkündigung dieser grundlegenden Heilstatsachen entscheiden sich die Menschen nunmehr durch Glauben oder Unglauben für Heil oder Unheil. Von der unbezweifelten, im Glauben erkannten und bejahten Tatsache des Heilshandelns Gottes durch Jesus Christus her sucht Paulus die ihm gegebene Welt mit allen in Betracht kommenden Faktoren neu zu sehen und zu ordnen: das ist Ziel und Inhalt seines theologischen Bemühens überhaupt.

Die Hinrichtung Jesu, der erniedrigende Tod am Kreuze mußte seine Anhänger auf das äußerste verwirren. Wenn auch nichts gewisser ist, als daß die Darstellung der Evangelien und der Apostelgeschichte schon überall von den Erfahrungen mitgeprägt wurde, über welche erst die nachösterliche und nachpfingstliche Gemeinde verfügte, so ist doch aus den Berichten noch einigermaßen klar zu ersehen, daß die Jünger zu Lebzeiten Jesu offenbar bis zuletzt nicht ernstlich mit einer Katastrophe von solchem Ausmaß gerechnet hatten. Es war das erste und eigentliche Problem der nachösterlichen, durch den Glauben an die Auferweckung Jesu und durch die Erfahrung der Geistausgießung (und keineswegs durch das Kreuz) zusammengefügten Gemeinde, ein Verständnis der ohne Zweifel äußerst anstößigen Tatsache des Kreuzestodes Jesu zu gewinnen, und sie hat sich mit beträchtlicher und unermüdlicher

---

[6]) Auf die Kommentare, auf die zusammenfassende ntl-theologische und auf die umfangreiche dogmatische Literatur kann nur allgemein hingewiesen werden; von den wichtigeren Spezialarbeiten, die zumeist über die paulinischen Hauptbriefe wie auch über den Hebräerbrief handeln, seien genannt: O. Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des NT / Eine Untersuchung ihres geschichtlichen Verhältnisses, Tübingen 1910; R. G. Bandas, The Master-Idea of Saint Paul's Epistles or the Redemption, Bruges 1925; H. Wenschkewitz, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im NT (Angelos-Beiheft 4), Leipzig 1932; G. Wiencke, Paulus über Jesu Tod / Die Deutung des Todes Jesu bei Paulus und ihre Herkunft, Gütersloh 1939; K. H. Schelkle, Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT, Heidelberg 1949; Ph. Seidensticker, Lebendiges Opfer (Röm 12,1) / Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus, Münster 1954; E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht / Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi, Göttingen 1955.

[7]) S. dazu den Beitrag „Zur Geschichtstheologie der paulinischen Hauptbriefe“, in: Theologie und Glaube 46 (1956), 241—260.

[8]) Röm 5,17: τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες.

Energie in immer neuen Ansätzen und auf verschiedenen Wegen um eine Deutung gemüht. Es konnte den Glaubenden auf die Dauer nicht genügen, einfach und schlicht zu bekennen, daß durch diesen Jesus Christus das Heil gekommen war, mochte es geschehen sein, wie es wollte, es stellte sich vielmehr immer drängender das Problem, nach Möglichkeit besser und besser zu begreifen, warum Gott, wenn er den Menschen, Heiden wie Juden, das endgültige Heil zu schenken gedachte, und wenn dieses Heil, diese Rettung eben durch den gekreuzigten Jesus Christus gekommen war, warum Gott also gerade diesen Weg und keinen anderen gewählt hatte. Gab es einen inneren Zusammenhang zwischen Jesu Tod und dem Heil? Gab es eine einleuchtende Antwort auf die Frage: Wenn so, warum gerade so?

Wenn man die Wiedergabe der frühesten theologischen, bzw. kerygmatischen Aussagen durch die Apostelgeschichte als historisch zuverlässig hinnehmen darf, so ergibt sich mit einiger Sicherheit, daß hier von einer inneren Bewältigung der Problematik noch nicht gesprochen werden kann. Von der Tatsache der Auferweckung Jesu und der Geistausgießung mit ihren sichtbaren Wirkungen überwältigt, ist die Gemeinde vollauf damit beschäftigt, den Triumph des schmachvoll getöteten Jesus Christus in seiner Auferweckung immer neu zu verkünden: Den ihr getötet habt, der lebt![9]). Spuren eines weitergehenden Verständnisses[10]) bleiben — immer die historische Zuverlässigkeit vorausgesetzt — offenbar noch tastende Ansätze. Das ist zweifellos um so auffälliger, als die synoptischen Evangelien eine Reihe von Aussagen verzeichnen, nach denen Jesus seinen kommenden Tod vorausgesagt[11]) und auch schon gedeutet[12]) hat. Wie immer das zu erklären sein und in welchen Stufen sich die Entfaltung des Verständnisses der Zusammenhänge zwischen Jesu Tod und Heil vollzogen haben mag, ganz gewiß finden wir deutlich greifbar erst bei Paulus eine ins einzelne gehende Durchdringung der hier waltenden inneren Beziehungen[13]).

Das schließt — um es noch einmal hervorzuheben — keineswegs aus, daß es in der „Urkirche" schon vor Paulus Bemühungen um die Deutung des Todes Jesu gab und daß der Apostel solche Gedanken übernahm oder auch weiterentwickelte; aber die Zeugnisse, die einen derartigen Vorgang historisch zuverlässig bestätigen, sind verhältnismäßig spärlich: ausgehend von der unzweifelhaft aus der vorpaulinischen (palästinischen?) Gemeinde stammenden Tradition, die Paulus 1 Kor 15,3.4 zitiert und nach welcher der Tod Jesu „für unsere Sünden" und „gemäß den Schriften"[14]) er-

---

[9]) S. etwa Apg 2,22—36; 3,13—15.20.21.26; 4,10.33; 5,30.31; 7,55.56.

[10]) Etwa Apg 3,13.26; 4,27.30; 8,32.33; dazu auch H. W. Wolff, Jesaia 53 im Urchristentum, Berlin [3]1952, 86—93; vorsichtiger J. Gewieß, Die urapostolische Heilsverkündigung usw., Breslau 1939, 38—57. 76 f.

[11]) Mk 2,19.20; 8,31—33; 9,12.31; 10,32—34.38.39; 12,1—12; 14,8.18—21.25 und die Parallelen; Mt 12,40; Lk 12,50; 13,31—33; 17,25. Vgl. V. Taylor, Jesus and His Sacrifice / A study of the Passion-sayings in the Gospels, London [4]1948, 77—200.

[12]) Mk 10,45 = Mt 20,28; Mk 14,22—24 und die Parallelen.

[13]) Aber 1 Thess 2,15 erscheint der Tod Jesu noch als Beweis für die Bosheit der Juden, ähnlich wie etwa Apg 2,23; 3,13.14; 4,10; 5,30; 7,51.52.

[14]) ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς.

folgte, und von den „Einsetzungsworten“ 1 Kor 11,24.25[15]), verweist man etwa auf Röm 3,24.25, wo der Begriff „Gerechtigkeit (Gottes)“ im Gegensatz zu dem sonstigen paulinischen Sprachgebrauch im Sinne von „Strafgerechtigkeit“ verwendet wird[16]), und auf die Stelle Röm 4,25, die „den Eindruck eines Zitates macht“[17]) und in ihren Anklängen an Js 53[18]) vorpaulinische Überlegungen widerspiegeln könnte; der Hinweis auf das Passalamm 1 Kor 5,7 in diesem Zusammenhang ist allerdings problematisch[19]).

Zu Anfang muß dies gesagt werden: Paulus hat ein starkes, beinahe quälendes Empfinden für das Ungewöhnliche der göttlichen Heilsverwirklichung gehabt: Jesus ist am Galgen, am Kreuze gestorben. Aber eben dieses sucht er theologisch zu verstehen, und mit Eifer und Trotz lehnt er eine Verkündigung „durch Weisheitsrede“ ab, die für ihn

---

[15]) V. 24: τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν; V. 25: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι; vgl. V. 26.

[16]) Das wird bestritten von W. G. Kümmel, Πάρεσις und ἔνδειξις Ein Beitrag z. Verständnis d. pl. Rechtfertigungslehre, in: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 49 [1952], 154—167. Kümmel übersetzt: „Ihn (Christus) hat Gott als Sühnemittel durch sein Blut öffentlich hingestellt für den Glauben, und dadurch wollte er seine Gerechtigkeit erzeigen, indem er die zur Zeit der Geduld Gottes begangenen Sünden erließ, und er wollte dadurch seine Gerechtigkeit in der Gegenwart erzeigen, um selber gerecht zu sein und den an Jesus Glaubenden gerecht zu sprechen“ (165). Der Gedanke, der hinter diesem Erklärungsversuch steckt, ist anziehend und an sich auch einleuchtend, aber selbst wenn man bedenkt, daß Paulus das Heilshandeln Gottes durch das Kreuz etwa Röm 5,8 als Erweis der — durchaus göttlichen — Liebe Gottes und 1 Kor 1,21 als schlechthin göttliches, d. h. für die Weisheit dieser Welt undurchdringliches, „törichtes“ Handeln versteht, müssen damit doch noch nicht alle Dimensionen der Heilstat Gottes durch Jesus Christus ausgemessen sein; dem Vorschlag Kümmels stehen aber auch noch vom Text her Bedenken entgegen (es fehlt ein καί zwischen εἰς ἔνδειξιν . . . und πρὸς τὴν ἔνδειξιν . . .; zu δίκαιος V. 26c s. auch G. Schrenk ThWNT II, 190; ἱλαστήριον, „Sühne“, verlangt nach einer sachlichen Erklärung). Einblick in die Verflechtung von systematisch-theologischen Interessen und Exegese in Bezug auf die Versöhnungslehre innerhalb der protestantischen Theologie vermittelt Osmo Tiililä, Das Strafleiden Christi, Helsinki 1941, welcher seinerseits der Versöhnungslehre des schwedischen Theologen G. Aulén („klassische“ [einziges Motiv: Gottes Liebe] gegen „lateinische“ [Anselm] Versöhnungslehre) widerspricht, indem er den Faktor der stellvertretend erlittenen Strafe im Heilswerk Jesu Christi hervorhebt. Einen anderen Deutungsversuch macht E. Käsemann, Zum Verständnis von Röm 3,24—26; in: Zeitschr. f. ntl Wissenschaft43 (1950/51), 150—154. Anknüpfend an die These von Bultmann (a.A. 17 a.O.), nach welcher Röm 3,24.25 eine wohl in der Urgemeinde entstandene Formel sei, die Paulus durch die beiden Zusätze δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι und διὰ πίστεως erweitert habe, möchte er die Stücke VV. 25 b. 26 a α einerseits und V. 26 a α andererseits insofern als parallelstehend ansehen, als das erste, ältere, von Paulus übernommene, „sehr objektiv und geradezu juridisch“ sprechende, „judenzende“ Glied durch das zweite als einem paulinischen „korrigierenden Zusatz“ interpretiert wird. Er muß dann etwa übersetzen: „[25b] als Erweis seiner Gerechtigkeit (= Bundestreue) durch den Erlaß der vorhergegangenen Sünden [26a α] durch ein Handeln der göttlichen Geduld, [26a β] (d. h. — um es genauer und richtiger zu sagen) zum Erweis seiner (allen Menschen sich zuwendenden) Gerechtigkeit in dem jetzigen Zeitpunkt, [26b] daß er gerecht sei (= VV. 25b + 26aα) und gerechtspreche den aus Glauben an Jesus (= V. 26a β)“. Jedoch: es ist nicht möglich, ἀνοχή V. 26a α (vgl. auch Röm 2,4) als Wiedergabe des gegenwärtigen Heils- und Vergebungshandelns Gottes anzusehen, und wenn Paulus eine Korrektur beabsichtigt hat, so ist das jedenfalls weder irgendwie angedeutet, noch wäre sie besonders klar und überzeugend ausgefallen.

[17]) R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen [2]1954, 47.

[18]) H. W. Wolff, Jesaja 53 im Urchristentum, Berlin [3]1952, 94—96.

[19]) S. u. S. 244 f.

nur ein Ausweichen, eine Flucht, eine „Entleerung des Kreuzes Christi“ [20]) sein kann; er verwendet an wichtigen Stellen absichtlich die anstößigen Worte „Kreuz“ [21]) und „kreuzigen“, „gekreuzigt werden“ [22]), um gerade auf den innersten Kern des Evangeliums hinzuweisen. Für ihn ist das Evangelium, auf eine kurze Formel gebracht, „das Wort vom Kreuze“ [23]), und um keinen Preis will er etwas von einem Kompromiß mit der Weisheit der Welt wissen, eben „damit das Kreuz Christi nicht entleert werde“ [24]). Er predigt Christus, den Gekreuzigten, eine Botschaft, von der er als Jude viel zu gut weiß, wie sehr sie den Juden „ein Ärgernis“, und als Bürger der Ökumene, wie sehr sie Heiden „eine Torheit“ ist [25]) und sein muß; denn die Kreuzigung ist äußerste Erniedrigung [26]), und „aus Schwachheit“ ist Christus gekreuzigt worden [27]). Aber nichts anderes als Jesus Christus wollte er, in Korinth missionierend, kennen, und zwar eben gerade ihn als den Gekreuzigten [28]). Den Galatern ist Jesus Christus als der Gekreuzigte vor Augen geschrieben worden [29]), und nur „im Kreuze unseres Herrn Jesus Christus“ will Paulus sich rühmen [30]). An der Kreuzigung Jesu Christi, deren umwälzende Bedeutung ihren Urhebern, den „Herrschern dieses Äons“, verborgen blieb [31]), hat der Glaubende und Getaufte (in der Taufe) Anteil genommen [32]), und dieses Schicksal wirkt sich von da an in immer neuer aktiver Verwirklichung auch im ethischen Leben des „Mitgekreuzigten“ aus [33]); die hier versagen, müssen „die Feinde des Kreuzes des Christus“ [34]) genannt werden. Würde Paulus die Beschneidung predigen wie seine Gegner bei den Galatern, so könnte er gewiß der Verfolgung entgehen [35]) — und eben dies ist ja auch das eigentliche Ziel seiner kompromißlerischen Widersacher: sie wollen wegen des Kreuzes Christi nicht Verfolgung leiden [36]) —, doch damit wäre „das Ärgernis des Kreuzes“ beseitigt [37]), und das darf niemals geschehen, wenn die Botschaft recht verkündet werden soll.

---

[20]) 1 Kor 1,17: εὐαγγελίζεσθαι, οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ.

[21]) ὁ σταυρός: Gal 5,11; 6, 12.14; 1 Kor 1,17.18; Phil 2,8; 3,18; auch Kol 1,20; 2,14; ferner Eph 2,16.

[22]) σταυρόω, σταυρόομαι: Gal 3,1; 5,24; 6,14; 1 Kor 1,13.23; 2,2.8; 2 Kor 13,4; συσταυρόομαι: Gal 2,19; Röm 6,6.

[23]) 1 Kor 1,18: ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ.

[24]) 1 Kor 1,17.

[25]) 1 Kor 1,23: ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν.

[26]) Phil 2,8: ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

[27]) 2 Kor 13,4: ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας.

[28]) 1 Kor 2,2: οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον.

[29]) Gal 3,1: ... οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος.

[30]) Gal 6,14a: ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[31]) 1 Kor 2,8.

[32]) Gal 2,19; 6,14b; Röm 6,6.

[33]) Gal 5,24.

[34]) Phil 3,18: τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ.

[35]) Gal 5,11a.

[36]) Gal 6,12.

[37]) Gal 5,11b: ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ.

Das Kreuz — oder um es auch für unsere Ohren ein wenig anstößiger zu sagen: der Galgen, der schändliche Hinrichtungstod Jesu — steht also ohne Zweifel im innersten Kreis des paulinischen Evangeliums[38]).

Aber mit dieser unmittelbaren Hinnahme des anstößigen, ärgerniserregenden Handelns Gottes war es nicht getan, und die frontale Bewältigung der Problematik durch die spezifische Erkenntnis des Paulus, daß ein dem Menschen zunächst fremd, seltsam, paradox erscheinendes Handeln eben gerade Gottes würdig sei, konnte bei weitem nicht alles sein, was das theologische Denken der paulinischen Hauptbriefe zur Deutung des Todes Jesu, zur Erschließung seines göttlichen Sinnes beizusteuern hatte.

Wie für das ganze neutestamentliche Christentum ist auch für Paulus die grundlegende Erkenntnis: was in dem Ereignis Jesus von Nazarath und vor allem in dem Hinrichtungstode Jesu am Kreuze eigentlich geschehen ist, wird den Menschen von Gott unüberhörbar gesagt durch die Auferweckung Jesu[39]). Die durch einen — für das Empfinden des Apostels — überwältigenden Zeugenbeweis[40]) bestätigte Tatsache der Auferweckung stellt die „faktische" und alles entscheidende göttliche Deutung des Hinrichtungstodes Jesu dar; sie ist das Fundament, auf dem das ganze weitere theologische Verständnis des göttlichen Handelns ruht: von der Auferweckung her erschließt sich dem Glaubenden der Sinn des Todes Jesu. „Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, leer (ist) dann unsere Verkündigung, leer auch euer Glaube"[41]), „vergeblich (ist dann) euer Glaube, ihr seid noch in euren Sünden"[42]). Tod und Auferweckung Jesu gehören für Paulus also zusammen, ebenso wie die Teilnahme des Glaubenden an Leiden und Tod Jesu durch Sakrament und Lebensvollzug auch schon seine Teilnahme an Auferstehung und Leben Jesu Christi einschließt[43]): der Tod kann nicht ohne die Auferstehung gedacht werden und selbstverständlich entsprechend die Auferstehung nicht ohne den vorangehenden Tod. Auch nach paulinischem Verständnis wirkt der ganze Heilsweg Jesu das ganze Heil: Jesus Christus ist wegen unserer Sünden und um unserer Rettung willen hingegeben und auferweckt worden; aber es liegt nahe, Dunkel und Licht auf beiden Seiten aufeinander zu beziehen und zu formulieren: er wurde hingegeben wegen unserer Übertretungen und auferweckt wegen unserer Gerechtsprechung[44]).

Für die paulinische Theologie des Todes Jesu ist von fundamentaler Bedeutung der Begriff des „Opfers", des „Sühnopfers", der in verschiedenen Formulierungen auftritt; wenn einmal der durch die Auferweckung

---

[38]) Vgl. auch noch Kol 1,20; 2,14; Eph 2,16.

[39]) Das ganze NT verwendet zur Bezeichnung dieser Heilstatsache vorwiegend Aktiv- oder Passivformen des Verbums ἐγείρω; Paulus bedient sich in diesem Zusammenhange nur 1 Thess 4,14 des Verbums ἀνίστημι : εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη . . .

[40]) 1 Kor 15,5—8.

[41]) 1 Kor 15,14.

[42]) 1 Kor 15,17.

[43]) S. etwa 1 Thess 4,14; 5,10; 1 Kor 15,3.4; 2 Kor 4,10.11.14; 5,15; 13,4; Röm 4,25; 5,10; 6,2—13; 7,4—6; 8,34; 14,9; Phil 3,10.11; auch Kol 2,12.13; 3,1—4.

[44]) Röm 4,25: ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν.

charakterisierte Tod Jesu als das entscheidende Heilsereignis glaubend angenommen war, stand seine Deutung als „Sühne", „Sühnopfer" durchaus auf der Linie jüdischer Anschauungen oder doch wenigstens auf der Verlängerung einer solchen Linie. Dem ganzen Kult- und Opferwesen des Alten Testamentes lag der Sühnegedanke zugrunde, und wenn ursprünglich von einer stellvertretenden Sühne durch Leiden und Tod eines Menschen weder deutlich noch häufig die Rede ist[45]), so gaben später die Verfolgungen Unschuldiger, z. B. in der unmittelbar vormakkabäischen Zeit, Anlaß, nach einer Sinngebung der Leiden und des Todes der Märtyrer zu suchen, und jetzt wird der Gedanke ausgesprochen, daß Leiden und Tod des Märtyrers nicht nur seine eigenen Sünden sühnen[46]), sondern darüber hinaus und vor allem dem Volke Gottes Gnade erwirken. Andeutungen solcher Art finden sich schon in dem in vorchristlicher Zeit entstandenen zweiten Makkabäerbuche[47]); das etwas spätere vierte Makkabäerbuch entfaltet dann klar die Auffassung des Märtyrertodes als eines stellvertretenden Sühne- und Heilstodes[48]), und dergleichen Überlegungen konnten einer Deutung des Todes Jesu durch die frühe

---

[45]) Aber s. Is 52,13—53,12; doch s. die Kommentare und besonders den instruktiven Forschungsbericht von G. Fohrer, in: Theolog. Rundschau 19 (1951), 301—304 und 20 (1952), 231—240.

[46]) Aber s. auch 2 Makk 7,18 Schötz: „Wir" — die sieben Brüder mit ihrer Mutter — „müssen nämlich solches aus eigener Schuld erleiden, da wir gegen unseren Gott gesündigt haben, obwohl staunenswerte Wundertaten geschehen waren"; 32: „Wir leiden nämlich unserer Sünden wegen".

[47]) 2 Makk 6,12—17; besonders 7,37.38 Schötz: „[37]Ich" — der Jüngste der sieben Brüder — „gebe, wie meine Brüder, Leib und Leben für die väterlichen Gesetze hin und flehe dabei zu Gott, daß er dem Volke schnell wieder gnädig werde, dich aber unter qualvollen Schlägen zur Erkenntnis bringe, daß er allein Gott ist. [38]Bei mir und meinen Brüdern soll der Grimm des Allherrn zum Stehen kommen, der mit Recht über unser ganzes Geschlecht hereingebrochen ist (ἐν ἐμοὶ δὲ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς μου στῆσαι τὴν τοῦ παντοκράτορος ὀργὴν τὴν ἐπὶ τὸ σύμπαν ἡμῶν γένος δικαίως ἐπηγμένην)".

[48]) S. etwa 4 Makk 1,11 Deißmann: „Denn ob ihrer" — der makkabäischen Märtyrer — „Mannhaftigkeit und Ausdauer nicht nur von allen Menschen, sondern auch von ihren Peinigern bewundert, sind sie die Ursache gewesen, daß die auf dem Volke lastende Tyrannei zunichte gemacht wurde, indem sie den Tyrannen durch die Ausdauer besiegten also, daß durch sie das Vaterland geläutert wurde (ὥστε καθαρισθῆναι δι' αὐτῶν τὴν πατρίδα)"; 6,27—29: Eleazar sagt sterbend: „[27]Du, o Gott, weißt es: ich hätte mich retten können, aber unter des Feuers Qualen sterbe ich um des Gesetzes willen. [28]Sei gnädig deinem Volke, laß dir genügen die Strafe, die wir um sie (ὑπὲρ αὐτῶν) erdulden! [29]Zu einer Läuterung laß ihnen mein Blut dienen und als Ersatz für ihre Seele nimmt meine Seele (καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λαβὲ τὴν ἐμὴν ψυχήν)"; 9,23.24: der älteste der sieben Makkabäerbrüder ruft den anderen zu: „[23]... Kämpft einen hehren und edlen Kampf um die Frömmigkeit. [24]durch (διά c. gen.) den die gerechte, von unseren Vätern verehrte Vorsehung unserem Volke gnädig sein und den verruchten Tyrannen bestrafen wird!"; 12,16—19. 18: „Ich rufe den Gott der Väter an, daß er meinem Geschlechte gnädig sei"; 17,10: „Sie haben das Volk gerettet (οἳ καὶ ἐξεδίκησαν τὸ γένος), zu Gott aufblickend und den Folterqualen bis in den Tod standhaltend"; 17,20—22: „[20]Diese um Gottes willen Geheiligten sind nun geehrt, nicht nur mit dieser (himmlischen) Ehre, sondern auch dadurch, daß um ihretwillen (δι' αὐτούς) die Feinde über unser Volk keine Macht mehr hatten, [21]der Tyrann bestraft und das Vaterland geläutert wurde; [22]sind sie doch gleichsam ein Ersatz (ἀντίψυχον) geworden für (die durch) die Sünde (befleckte Seele) des Volkes. Durch das Blut jener Frommen und ihren zur Sühne dienenden Tod hat die göttliche Vorsehung das vorher schlimm bedrängte Israel gerettet (διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ισραηλ προκακωθέντα διέσωσεν)"; 18,4: „Und um ihretwillen erhielt das Volk den Frieden".

Gemeinde immerhin hilfreich werden oder ihr doch wenigstens den Boden bereiten. Auch das rabbinische Gedankengut weiß von stellvertretendem Sühneleiden und Sühnetod der Gerechten und Märtyrer[49]). Daß das Judentum der Zeit Jesu aber mit einem stellvertretend für die Sünder leidenden und sterbenden Messias gerechnet habe, hat bisher noch nicht überzeugend nachgewiesen werden können[50]).

Der wichtigste, auffälligerweise in dieser Ausprägung freilich bei Paulus und im ganzen Neuen Testament völlig alleinstehende Beleg für die paulinische Sühnetheologie findet sich Röm 3,25, wo innerhalb einer einzigartig bedeutsamen Aussage des paulinischen Schrifttums der Begriff „Sühne", „Sühnemittel", auf den Tod Jesu angewandt, erscheint: „Ihn hat Gott als Sühne aufgestellt durch Glauben in seinem Blut (ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι)"[51]).

---

[49]) Billerbeck II, 275—282.

[50]) S. dazu etwa G. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge, Berlin 1888; Billerbeck II, 273—299; G. F. Moore, Juadism usw., Cambridge (1927) $^{6}$1950, 551 f.; E. Lohse a. A. 6 a. O. 108 f. Nach K. F. Euler, Die Verkündung vom leidenden Gottesknecht aus Jes 53 in der griechischen Bibel, Stuttgart - Berlin 1934, und Thesen seines Lehrers Joachim Jeremias nachgehend, hat H. Hegermann, Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta, Gütersloh 1954, den Versuch gemacht, aus den Besonderheiten der Übersetzungen des AT ins Griechische durch Aquila, Theodotion und Symmachus Rückschlüsse auf eine vorchristliche Deutung von Is 53 auf den Messias zu ziehen. Er findet also, daß alle drei Übersetzer den Text Is 53 messianisch auffassen und meint, daß eine solche Auslegung von dem jüdischen Proselyten Aquila und dem Ebioniten Theodotion nicht weitergegeben worden wäre, wenn die messianische Deutung von Is 53 nicht schon in vorchristlicher Zeit feste Überlieferung war, ein Ergebnis, das ihm durch Targum und Peschitta bestätigt zu werden scheint. Auch ihm freilich gilt es als sicher, daß nach dem Zeugnis des NT der Text Is 53 auf die Vorstellungen des jüdischen Volkes vom Messias keinen Einfluß genommen hat; es war lediglich gelehrtes Wissen. Diese Tradition, die nach Is 53 den Messias als Leidenden und stellvertretend Leidenden auffaßte, „konnte keine Popularität erringen und wurde auch von den Lehrern nicht wirklich ernstgenommen" (132). Selbst wenn sich die exegetischen Untersuchungen von Hegermann also als zuverlässig erweisen, ist — und darauf macht er gewissenhaft auch selber aufmerksam — der tatsächliche Gewinn nicht sehr groß, und vollends mit Joh 1,29 wird man die These von einer vorchristlichen jüdischen Vorstellung von einem leidenden Messias schwerlich ausreichend stützen können.

[51]) Die Frage, ob ἱλαστήριον unmittelbar auf den atl Sühnort, das „Sühnmal", d. h. den Deckel der Bundeslade, zurückweist oder ob allgemein „Sühne", „Sühnmittel" gemeint sein soll, ist häufig erörtert worden. R. A. Mollaun, St. Paul's Concept of ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ, according to Rom. III, 25 (Diss. Washington), Washington 1923, ist der Geschichte der Exegese von Röm 3,25 nachgegangen und hat die Bedeutung von ἱλαστήριον, bzw. ἱλάσκεσθαι, ἱλασμός u. ä. im griechischen und hellenistischen Sprachgebrauch, vor allem auch der Septuaginta, erneut untersucht; er setzt sich entschieden für eine „lokale" Auffassung des ἱλαστήριον Röm 3,25 ein und umschreibt die Meinung des Paulus: „by faith we have the guarantee that Jesus Christ was set forth by His Father to manifest His divinity, and to become the place where, by His own blood, real expiation for sin was made and propitiation of a just God accomplished, thus effecting reconciliation between an offended God and sinful man" (97). Demgegenüber wird von einem großen Teil der Ausleger eine weniger bestimmte Bedeutung angenommen, vor allem, weil eine Rückbeziehung auf das atl „Sühnmal" wohl deutlicher ausgedrückt wäre; dazu auch A. Deißmann, Bibelstudien, Marburg 1895, 121—132; ders., ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΣ und ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ, in: Zeitschr. f. ntl. Wissenschaft 4 (1903), 193—212; neuerdings L. Morris, The Meaning of ἱλαστήριον in Romans III. 25, in: NT Studies 2 (1955), 33—43. Das „durch Glauben (διὰ πίστεως)" unterbricht ohne Zweifel den Gedankengang, indem es erneut — wie schon V. 22 — auf die subjektive Seite des Heilsprozesses hinweist; man wird sich mit diesem Einsprengsel abfinden müssen. Es ist

Häufig spricht Paulus davon, daß Christus „für“ [52]) die Menschen o. ä. gestorben ist. Er überliefert das Wort Jesu beim Brechen des Brotes in der Nacht, da er verraten wurde: „Dies ist mein Leib, der für euch“ [53]) und weist damit auf einen vorpaulinischen Ursprung der „Sühnetodtheologie“ hin [54]). Er spricht davon, daß Gott seinen Sohn „für uns alle“ hingegeben hat [55]), daß Christus „für uns“ [56]), d. h. „für Gottlose“ [57]), daß er „für alle“ [58]) gestorben ist, „für sie“, d. h. für „die Lebenden“, d. h. die aktiv von ihrer Rettung Zeugnis Gebenden, starb und auferweckt wurde [59]), daß er sich „für mich“ hingegeben hat [60]); er warnt davor, dem Bruder Ärgernis zu geben, „für den“ Christus starb [61]). An allen diesen Stellen liegt die Übersetzung „im Interesse von“, „zugunsten von“ am nächsten [62]). Anderwärts tritt die Bedeutung „anstatt“, „an Stelle von“ deutlicher hervor, obwohl der — schließlich nah verwandte — Sinn „zugunsten von“ immer mitschwingt; so, wenn es heißt, daß Christus uns losgekauft hat von dem Fluche des Gesetzes, geworden „für uns“ Fluch [63]), oder daß Gott den, der Sünde nicht kannte, „für uns“ zu Sünde gemacht hat [64]). Der Gedanke einer Art juristischer Stellvertretung ist 2 Kor 5,14 ausgesprochen, wenn es heißt: „Einer ist für alle gestorben, folglich sind alle gestorben“ [65]), d. h. es gelten nunmehr alle als gestorben, aber in V. 15 steht bei dem zweimal vorkommenden „für“ [66]) wieder der Sinn „zugunsten von“ im Vordergrund. Die nähere Ursache für die sich selbst opfernde Hingabe Jesu umschreibt die Wendung „für unsere Sünden“ genauer: Jesus Christus hat sich hingegeben für unsere Sünden [67]), er ist gestorben „für unsere

---

nicht wahrscheinlich, daß Röm 3,35 — wie schon V. 22 — von dem Glauben die Rede ist, den Jesus Christus hatte, den er in seinem Blute, in seiner Selbsthingabe bis in den Tod bewies, von dem Glauben, der δικαιοσύνη θεοῦ, gottgefällige Gerechtigkeit war und mit dem er den Weg zeigte, auf welchem der Sünder zum Frieden mit Gott kommt (G. [= Gottfried] Kittel, Zur Erklärung von Röm 3,21—26, in: Theolog. Studien u. Kritiken 80 [1907], 227—233; vgl. auch ders., Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus, in: Theolog. Studien u. Kritiken 79 [1906], 419—436): dieser Vorschlag postuliert ohne Not eine gänzlich singuläre Bedeutung von πίστις für den Zusammenhang Röm 3,21—26.

52) ὑπέρ.

53) 1 Kor 11,24: τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν; vgl. Lk 22,19 und Mk 14,24 = Lk 22,20 — die Mt = Parallele 26,28 hat περὶ πολλῶν.

54) Vgl. dazu noch Mk 10,45 (ἀντὶ πολλῶν) = Mt 20,28.

55) Röm 8,32: ὑπὲρ ἡμῶν πάντων.

56) Röm 5,8: ὑπὲρ ἡμῶν.

57) Röm 5,6: ὑπὲρ ἀσεβῶν; s. auch V. 7.

58) 2 Kor 5,15a: ὑπὲρ πάντων.

59) 2 Kor 5,15c.

60) Gal 2,20: ὑπὲρ ἐμοῦ.

61) Röm 14,15: ὑπὲρ οὗ; an der Parallelstelle 1 Kor 8,11 steht δι' ὅν; indirekt gehört hierher 1 Kor 1,13: ὑπὲρ ὑμῶν (v. l. περὶ ὑμῶν); s. auch 1 Thess 5,10: περὶ ἡμῶν (v. l. ὑπὲρ ἡμῶν; unsicher ist ὑπὲρ ἡμῶν 1 Kor 5,7; s. ferner Eph 5,2.25.

62) Blaß-Debrunner § 231; Bauer, Wörterbuch [4]1952, Sp. 1523, 1a ε.

63) Gal 3,13: γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα.

64) 2 Kor 5,21: τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν.

65) εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον.

66) ὑπὲρ πάντων, ὑπὲρ αὐτῶν.

67) Gal 1,4: ὑπὲρ (v. l. περὶ) τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.

Sünden“ [68]), d. h. weil wir Sünden haben und um diese unsere Sünden zu sühnen [69]); ähnlich ist der Gedanke Röm 8,3: Gott sandte seinen Sohn in Gestalt des Sündenfleisches „und um der Sünde willen“ [70]). Mit der allen diesen Formulierungen zugrunde liegenden Deutung des Todes Jesu als eines Sühneopfers nimmt Paulus offenbar Gedanken der vorangehenden Verkündigung auf [71]).

In einem ausgesprochen paränetischen Zusammenhang [72]) kommt Paulus beiläufig auf Sauerteig und Passafest [73]) zu sprechen und bezieht sie bildlich auf die Situation der Gemeinde: auch sie soll den alten Sauerteig hinausschaffen [74]), „denn auch unser Passalamm wurde geschlachtet, (nämlich) Christus“ [75]). Hier wird der Tod Jesu Christi vom Apostel als ein Schlachtopfer bezeichnet, das ebenso wie das Passalamm des Passafestes, bzw. das Passalamm des Auszugs [76]) eine neue Zeit einleitet, bzw. symbolisiert; mehr gibt der Text freilich kaum her. Die These, Paulus übernehme mit diesem nicht weiter ausgeführten Vergleich einen Gedanken der Urgemeinde [77]), muß recht unsicher bleiben, desgleichen die Behauptung, aus 1 Kor 5,7 lasse sich auf eine urchristliche Passafeier schließen [78]); vor allem aber gibt es kaum einen wirklich zuverlässigen Anhaltspunkt, der es erlaubte, diese Stelle als klaren Beweis

---

[68]) 1 Kor 15,3.

[69]) S. auch Röm 4,25: er wurde hingegeben „wegen unserer Verfehlungen“ (διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν); anders ist der Sinn Röm 3,25: διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων.

[70]) καὶ περὶ ἁμαρτίας.

[71]) 1 Kor 15,3.

[72]) 1 Kor 5,1—13.

[73]) Zur Schreibweise „Passa“ s. Joach. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen [2]1949, 10.

[74]) Vgl. Ex 12,15.19; 13,7; Billerbeck III, 359f.

[75]) 1 Kor 5,7.

[76]) Ex 12.

[77]) So z. B. J. Weiß 1 Kor 1910, 135 f.: „Wie der Artikel zeigt“ — καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός —, „setzt Paulus die Gleichung Christi mit dem Passahlamm als bekannt und auch den Korinthern geläufig voraus. Er wird nicht der Erste gewesen sein, der diesen Typus hervorgehoben hat, zumal da er sonst den Tod Christi eher mit dem Opfer des Versöhnungstages als mit dem Passaopfer zu parallelisieren liebt (Röm 3,24). Wir dürfen hierin also vielleicht einen aus der Urgemeinde übernommenen Gedanken sehen“. Daß der bestimmte Artikel an dieser Stelle darauf hinweisen müsse, den Korinthern sei das Gleichnis Christus - Passalamm bekannt gewesen, ist unzutreffend. Auch Joach. Jeremias a. A. 73 a. O. 105 vertritt die Ansicht, daß Paulus hier „die Bezeichnung Jesu als des Passalammes nicht als etwas Neues bringt, sondern die Bekanntschaft der korinthischen Gemeinde mit diesem in der urkirchlichen Literatur so verbreiteten Vergleich als selbstverständlich voraussetzt“; aber S. 46 nennt er neben 1 Kor 5,7 nur noch 1 Petr 1,19 (doch dazu R. Knopf 1 Petr 1912, 74f.), denn die Stellen der johanneischen Literatur helfen hier, historisch gesehen, nicht viel weiter.

[78]) So etwa B. Lohse, Das Passafest der Quartadezimaner, Gütersloh 1953, 101—104. Die Gründe, die Lohse anführt, haben keine Beweiskraft. „1. θύω ist im A.T. terminus technicus für die Schlachtung der Passalämmer. Vermutlich setzt es daher auch hier eine Passafeier voraus“. Nicht einmal mit dem abschwächenden „vermutlich“ kann ein solcher Schluß zugelassen werden. „2. Der Artikel (τό) vor πάσχα setzt die Bezeichnung Jesu als Passalamm als bekannt voraus“. Hier stützt sich Lohse auf die Autorität von J. Weiß 1 Kor 135 f.; s. dazu A. 77. „3. Auch das ἡμῶν bei τὸ πάσχα weist möglicherweise auf die Fortsetzung einer Passafeier hin“. Der Hinweis auf den Kreuzestod mit dem Vergleich

für die Deutung des Todes Jesu als Sühnopfer anzusehen. Paulus wird durch den Vergleich „Schafft die Sünde im Jetzt der Heilszeit so radikal weg, wie am Passafest der alte Sauerteig aus dem Haus geschafft werden muß" assoziativ auf das Passalamm geführt, und der Sinn der Stelle dürfte einfach sein: wie das Passalamm des Passafestes zu der sauerteiglosen Passazeit gehört (und daran erinnert, daß damals beim Auszugspassa durch einen Tod die neue Zeit eingeleitet wurde), so ist auch jetzt, wie ihr wißt, die Heilszeit durch einen Tod eingeleitet worden; Jesu Tod ist jetzt vergleichsweise, was beim Passafest das Passalamm ist, nämlich das Zeichen zum Handeln, und so muß jetzt alle Sünde fortgeschafft werden wie beim Passa aller Sauerteig. Immerhin soll nicht geleugnet werden, daß in diesem beiläufigen Vergleich fruchtbare und sinnvolle theologische Entwicklungsmöglichkeiten lagen, zumal nach jüdischer Anschauung den beim Auszug aus Ägypten geschlachteten Passalämmern „erlösende Wirkung" zukam[79]).

Ein weiterer Begriff zur Erfassung des Heilsgeschehens ist „Loskaufung", „Erlösung", „Befreiung"[80]). Er findet sich in den paulinischen Hauptbriefen dreimal[81]), in den Briefen an die Kolosser und Epheser viermal[82]). Das griechische Wort bezeichnet ursprünglich die Loskaufung, Freilassung von Kriegsgefangenen, Sklaven gegen einen Preis, ein Lösegeld. Für das Neue Testament ist das ein Bild unter anderen, um das Heilsgeschehen zu beschreiben; das Bild läßt sich nicht in allem auf die gemeinte Sache übertragen, der Begriff wird vielmehr von der Heilswirklichkeit her in gewissem Sinne umgeprägt. Immerhin zeigen Stellen wie 1 Kor 6,20[83]); 7,23; Gal 3,13; 4,5, daß dem Apostel für die Deutung des Heilsgeschehens der Gedanke eines Loskaufs um einen Preis nicht fremd ist, wenn er diesen Vergleich auch offenbar nicht bis in alle seine Einzelheiten auf die Wirklichkeit angewendet hat und vielleicht auch nicht hat anwenden wollen. Den ursprünglichen Sinn könnte man deutlicher noch heraushören Röm 3,24[84]), an anderen Stellen scheint der Gedanke eines regelrechten Loskaufs schon mehr verblaßt zu sein, etwa an der Stelle 1 Kor 1,30, welche Jesus Christus als „Erlösung" bezeichnet, oder Röm

---

des Passalamms schließt jedoch nicht im entferntesten die Andeutung einer christlichen Passafeier ein; das ἡμῶν setzt das Verglichene lediglich dem Gleichnis gegenüber. Gegen die Annahme einer christlichen Passafeier auf Grund von 1 Kor 5,6—8 auch H. Lietzmann 1 Kor ⁴1949, 24; J. Weiß 1 Kor 1910, 136 f. Natürlich ist es nicht schlechthin unmöglich, daß der Stelle 1 Kor 5,6—8 „eine paulinische Passa-Haggādhā" zugrunde liegt (Joach. Jeremias a. A. 73 a. O. 32 f.), aber nichts weist wirklich darauf hin; der konkrete Anlaß genügt vollauf, um den Gedankengang zu erklären (Blutschänder — Gemeinde: ein wenig Sauerteig — der ungesäuerte ganze Teig; schafft also auch ihr den „alten Sauerteig" fort, denn für die Glaubenden ist seit dem Kreuzestod Jesu „Passa", das nie mehr aufhörende „wirkliche" „Passa"). Der Apostel kommt ganz klar nicht vom „Fest" auf den Sauerteig, sondern vom „Sauerteig" (Blutschänder) auf Passa und Passalamm.

[79]) Joach. Jeremias a. A. 73 a. O. 107 f.

[80]) ἀπολύτρωσις.

[81]) 1 Kor 1,30; Röm 3,24; 8,23.

[82]) Kol 1,14; Eph 1,7.14; 4,30.

[83]) „Denn ihr seid um einen Preis erkauft worden": ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς.

[84]) Mit der näheren Erklärung VV. 25.26; vgl. auch Kol 1,14, wo aber der Gedanke der „Erlösung" durch den Parallelbegriff „Vergebung der Sünden" interpretiert wird; ferner Eph 1,7; ähnlich Hebr 9,15.

8,23, wo von der künftigen „Erlösung" unseres Leibes die Rede ist[85]). Fragt man nach dem Zeitpunkt der „Erlösung", so tritt an einigen Stellen die eschatologische Zukunft in den Vordergrund, etwa Röm 8,23[86]), während anderwärts, einem Grundzug neutestamentlichen Wirklichkeitsverständnisses entsprechend, die „Erlösung" als gegenwärtiger Besitz begriffen wird, etwa 1 Kor 1,30; Röm 3,24[87]). „Daß er" — der von Gott gesandte Sohn — „die unter dem Gesetz loskaufe" wird Gal 4,4.5[88]) als das von Gott gemeinte Ziel der „Menschwerdung" bezeichnet; aber auch ohne die deutlichere Formulierung Gal 3,13 wäre sicher, daß diese „Menschwerdung" für Paulus nur als die unabdingbare Voraussetzung des Todes am Kreuze Heilsbedeutung hat. Welches genauerhin die Mächte sind, von denen die Menschen losgekauft wurden, wird nicht völlig klar ausgesprochen: Gal 3,13 wird „der Fluch des Gesetzes" genannt, Gal 4,5 scheint an das Gesetz gedacht zu sein, im weiteren Sinne müssen Sünde, Tod, Gesetz, Fleisch u. ä. gemeint sein, d. h. alles, was diesen Äon in seiner Gottfremdheit bezeichnet[89]). Diesen Mächten müßte schließlich auch der „Preis" bezahlt worden sein[90]), doch ist Paulus an einer weiteren Ausführung des Bildes in dieser Richtung offenbar nicht besonders interessiert.

In einer Reihe von — exegetisch schwierigen[91]) — Aussagen müht sich der Apostel, hier ganz auf seinem ureigensten Felde operierend, die Beziehung des Kreuzestodes Jesu zu den Unheilsmächten Sünde, Gesetz, Fleisch, Tod aufzudecken: mit einer eigentümlichen Dialektik weist er nach, daß sie durch Jesu Tod in ihrer Unheilskraft gebrochen, entmachtet sind. Paulus kann, eine Fülle von Gedanken zusammenfassend, formulieren: Gott „hat den, der Sünde nicht kannte, für uns zu Sünde gemacht, damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm"[92]); oder es heißt mit einer anderen Wendung des Bildes: was Christus starb, „der Sünde starb er es, ein für allemal"[93]). Die Sünde herrscht aber durch das Gesetz, und das Heil durch den Tod des Christus muß also auch Befreiung von diesem Gesetz sein, das den Menschen der Sündenmacht unterwirft: „Christus hat uns losgekauft von dem Fluche des Gesetzes, geworden für uns Fluch, weil geschrieben steht: ‚Verflucht jeder am Holze Hängende'[94])"[95]). Der Einzelne nimmt, wenn er mit Christus verbunden ist, an diesem Geschehen teil und entrinnt so der Herrschaft des Gesetzes: „denn ich bin durch das Gesetz dem Gesetze gestorben, damit ich Gott lebe — mit Christus bin ich gekreuzigt"[96]).

---

[85]) Vgl. weiter Eph 1,14; 4,30; auch Hebr 11,35; an der einzigen Stelle der synoptischen Tradition, an der ἀπολύτρωσις vorkommt, Lk 21,28, bedeutet das Wort „Erlösung" und meint die Parusie.

[86]) Vgl. Eph 1,14; 4,30; ganz deutlich Lk 21,28.

[87]) Vgl. Kol 1,14; auch Eph 1,7.

[88]) ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ.

[89]) Vgl. Gal 1,4: ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ.

[90]) Aber s. etwa Röm 3,24—26.

[91]) S. die Kommentare.

[92]) 2 Kor 5,21.

[93]) Röm 6,10.

[94]) Deut 21,23.

[95]) Gal 3,13; vgl. 4,4.5.

[96]) Gal 2,19; auch 20.21.

Das Gesetz vermochte den nach dem Heil verlangenden Menschen keine Hilfe zu gewähren, es trieb nur immer tiefer in das Elend hinein, und seine verheerende Macht kann sich auswirken, weil der Mensch „Fleisch", „fleischlich" ist und in rätselhafter Verdorbenheit das an sich Gute in Unheil verkehrt; wieder ist eine Fülle von Gedanken und Vorstellungen zusammengefaßt, wenn es heißt: „Denn was das Gesetz nicht konnte, worin es schwach war wegen des Fleisches — Gott, seinen eigenen Sohn sendend in Gestalt des Sündenfleisches und um der Sünde willen, verdammte die Sünde im Fleische, [4]damit die Rechtsforderung des Gesetzes erfüllt werde in uns, die wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste" [97]). Die führende Vorstellung in diesem nicht ganz leicht zu durchdringenden Gewebe von Bildern und Begriffen ist offensichtlich die, daß Jesus Christus, der Schuldlose, die von uns, den wirklich Schuldigen und Verschuldeten, verdiente Strafe stellvertretend erlitten hat, jedoch so, daß er keineswegs entscheidenden Schaden nahm, sondern vielmehr in der Auferweckung triumphierte und damit zugleich auch uns, den mit ihm Vereinten [98]), den Ausweg aus hoffnungsloser Verlorenheit bahnte. Zugleich mit den anderen Unheilsmächten ist auch der Tod entmachtet, denn mit Christus sind die Glaubenden und Getauften nicht nur gestorben, sondern prinzipiell auch auferweckt worden, um jetzt und erst recht bei der Parusie lebendig zu sein für Gott in Christus Jesus [99]).

An zwei bedeutsamen Stellen erscheint bei Paulus der Begriff „versöhnen", „Versöhnung" [100]) in Verbindung mit dem Heilswerk, dem Tode Jesu, und in diesen Zusammenhängen ist mit besonderer Energie die aus grundloser Liebe stammende Initiative Gottes hervorgehoben: nicht wir versöhnen uns mit Gott, sondern Gott schenkt Versöhnung, er ändert grundlegend die Situation des Menschen [101]). „Als Feinde wurden wir mit Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes" [102]), also: Gott hat uns durch Christus mit sich versöhnt [103]), er hat in Christus die Welt mit sich versöhnt [104]), wir haben durch unseren Herrn Jesus Christus jetzt die Versöhnung empfangen [105]). Den Boten des Evangeliums hat Gott den Dienst der Versöhnung gegeben [106]), er hat das Wort der Versöhnung in sie gelegt [107]), und sie bitten für Christus die ganze unbekehrte Welt: Versöhnt euch mit Gott, d. h. nehmt die Versöhnung an, die Gott aus freien Stücken schenkt [108]). Die aber, welche Versöhnte sind,

---

[97]) Röm 8,3.4.

[98]) S. etwa Röm 7,4—6.

[99]) S. etwa Röm 6,8—11; auch 1 Kor 15,54—57.

[100]) καταλλάσσω, καταλλαγή: 2 Kor 5,18—20; Röm 5,10.11; vgl. Kol 1,20—22; Eph 2,16.

[101]) Dazu auch J. Dupont, La Réconciliation dans la théologie de saint Paul (Analecta Lovaniensa Biblica et Orientalia; II, 32), Bruges-Paris 1953.

[102]) Röm 5,10.

[103]) 2 Kor 5,18.

[104]) 2 Kor 5,19.

[105]) Röm 5,11.

[106]) 2 Kor 5,18.

[107]) 2 Kor 5,19.

[108]) 2 Kor 5,20.

dürfen ihres endgültigen Heiles sicher sein; sie wissen ja, daß sie durch Gottes Liebe schon aus einer aussichtslosen Situation gerettet wurden[109]).

Ein grundlegender Gedanke wird von Paulus mit dem Kelchwort des von ihm zitierten Abendmahlsberichtes aufgenommen: „Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blute“[110]). Dem Bunde am Sinai, der mit einer Blutsprengung vollzogen wurde[111]), ist der neue Bund gegenübergestellt, der durch Christi Blut begründet wird, d. h. natürlich zuerst in dem blutigen Tode am Kreuz, dann aber in der immer erneuten Feier des Herrenmahles, die ja nichts anderes sein will als ein fortgesetztes Anteilgeben an dem, was den neuen Bund ausmacht, den Heilsgütern des neuen Bundes. Daß dabei auch die Vision des Jeremias von dem „neuen Bunde“, dem eschatologischen Vollkommenheitsbunde[112]) eingewirkt hat, kann nur schwer übersehen werden, obwohl es richtig ist, daß bei Jeremias keine Verbindung zwischen Bund und Blut hergestellt wird.

Mit einer ganzen Reihe verschiedenartiger Gedanken sucht Paulus also den eigentlichen Sinn des rätselhaften Hinrichtungstodes Jesu zu erfassen; er übernimmt bestimmte Elemente aus der Tradition und bildet sie z. T. weiter, er versucht aus den Voraussetzungen seiner eigenen Theologie ein Verständnis für die Angemessenheit und Notwendigkeit des Todes Jesu zu gewinnen; stets aber ist sein lebendiges, unruhiges Denken bemüht, über jede Schablone hinaus die Sache selbst immer neu anzugehen, und das Interesse an einer Systematisierung ist gering. Nirgendwo jedoch kommt er dem letzten Geheimnis des Todes Jesu, dem tiefsten Sinn des göttlichen Waltens im Tode Jesu so nahe wie dort, wo er Jesu Sterben als die Offenbarung der Liebe, als die jeden Vergleiches spottende Manifestation rettender Liebe Gottes und liebender Hingabe Jesu Christi begreift. Gott, der Ursprung alles Heils, erweist seine Liebe dadurch, daß er sich unser annahm nicht als der Gerechten, seiner Freunde von jeher, sondern „daß, als wir noch Sünder waren, Christus für uns starb“[113]); „als wir noch schwach waren, ist Christus für die zu dieser Zeit noch Gottlosen gestorben“[114]). Gott „hat seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns alle hingegeben“[115]). Die handelnde Liebe des Christus[116]) hat das Leben des Glaubenden verwandelt, Paulus existiert „im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“[117]), und „durch den, der uns geliebt hat“ tragen die von Gefahren umdrohten Glaubenden einen „Übersieg“ davon[118]). Indem er sich hingibt, den Tod auf sich nimmt, erweist sich Jesu Gesinnung den Menschen gegenüber als Liebe, Gott gegenüber, der immer der erste Träger des ganzen Heilswerkes

---

[109]) Röm 5,10.
[110]) 1 Kor 11,25.
[111]) Ex 24,8.
[112]) Jer 31 (38), 31—34.
[113]) Röm 5,8.
[114]) Röm 5,6.
[115]) Röm 8,32.
[116]) 2 Kor 5,14; Röm 8,35.
[117]) Gal 2,20; auch Eph 5,2.25.
[118]) Röm 8,37.

bleibt, als G e h o r s a m , welcher das ganze Heilshandeln von der Menschenwerdung bis zum Tode umfaßt. Der Ungehorsam des Adam bedeutete Unheil für alle Menschen, der Gehorsam des Christus wirkt Heil für alle Glaubenden[119]; um seine heilschaffende Aufgabe zu erfüllen, „erniedrigte er sich selbst, gehorsam geworden bis zum Tod, und zwar Kreuzestod“[120].

Daß der Anstoß, den die Tatsache und noch mehr die Art und Weise des Todes Jesu geben mußten, das gläubige Denken auf das Alte Testament verwies, um dort vielleicht eine Erklärung des schwerverständlichen göttlichen Handelns zu finden, liegt recht nahe; auch hier wurde also die Frage nach einem S c h r i f t b e w e i s akut. Merkwürdigerweise ist der Beitrag, den Paulus dazu leistet, sehr geringfügig. Wenn er das übernommene Zentralkerygma wiedergibt, so heißt es: Christus starb für unsere Sünden „nach den Schriften“[121]; damit ist die — schon vorpaulinische — Überzeugung ausgedrückt, daß die Schriften des Alten Testamentes von dem Sterben Jesu für unsere Sünden wissen, aber leider findet sich in diesem Zusammenhang nicht die geringste Andeutung darüber, an welche Stellen des Alten Testamentes Paulus und die Gemeinde vor ihm genauerhin gedacht haben. Ob Röm 4,25 nicht nur formal, sondern auch theologisch auf Js 53,12 (4.5.6) zurückgeht, bleibt strenggenommen offen; von einem ausdrücklichen Schriftbeweis ist jedenfalls nicht die Rede. Auch wenn Röm 15,3 Christus als Beispiel für das rechte Gemeinschaftsleben genannt und in nicht restlos durchschaubarer Logik zum Beweis Ps 69 (68), 10 b[122] angeführt wird, kann man natürlich nicht von einer Deutung des Todes Jesu auf Grund des Alten Testamentes sprechen, auch Gal 3,13 nicht, wo Paulus ein Zitat aus Deut 21,23 seiner besonderen theologischen Problematik anpaßt. Die Aussagen: das Evangelium Gottes „wurde vorherverkündet durch seine Propheten in den heiligen Schriften“[123] und: „Christus ist der Beschneidung Diener geworden . . ., um wahrzumachen die Verheißungen (Gottes) an die Väter“[124] beziehen sich offenbar auf das ganze Heilswerk und tragen nichts dazu bei, die spezielle Problematik des schmachvollen Todes Jesu aufzuhellen.

Eine ganz eigentümliche Verdeutlichung des Heilsereignisses am Kreuze findet sich im K o l o s s e r b r i e f. Inmitten einer Reihe von Bildern, welche die Rettung der Glaubenden beschreiben, erscheint — in einer nicht ganz glücklichen, auch syntaktisch anstößigen Formulierung[125] — das Bild von der ans Kreuz genagelten „Handschrift“ wider uns, von dem ungültig gemachten „Schuldschein“[126]. „Auslöschend die wider uns (gerichtete) Handschrift mit ihren Satzungen, welche gegen uns war, und (?) er“ — Gott — „hat sie aus

---

[119]) Röm 5,19.

[120]) Phil 2,8.

[121]) 1 Kor 15,3: κατὰ τὰς γραφάς.

[122]) καὶ οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σε ἐπέπεσαν ἐπ'ἐμέ.

[123]) Röm 1,2; vgl. 16,26.

[124]) Röm 15,8.

[125]) Zu dem überschießenden καί s. L. Radermacher, Neutestamentliche Grammatik, Tübingen ²1925, 218; ganz anders E. Lohmeyer Kol 1953, 102 A. 1.

[126]) χειρόγραφον; s. auch Tob 5,3; 9,2.5; vgl. J. H. Moulton - G. Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament, London (1930) ³1952, 687.

dem Weg geschafft, sie an das Kreuz annagelnd“ [127]). Das griechische Wort für „Handschrift“ ist dem zeitgenössischen Geschäftsleben entnommen: es bezeichnet einen rechtsgültigen Schein, eine private Urkunde, auch eine „Schuldhandschrift“, und im Zusammenhang des Kolosserbriefes auf das Verhältnis Gott—Mensch übertragen, meint es offenbar die Schuld, welche die Menschen vor Gott belastet. Es ist ein Vergleich, der auch in einem alten jüdischen Gebet in ähnlichem Sinne verwendet wird [128]). Gott hat also zum Zeichen der Versöhnung diese gegen uns zeugende Schuldurkunde ausgelöscht; doch der Vergleich wird nicht genau und nicht weiter durchgeführt [129]), sondern sogleich bemächtigt sich die gemeinte Sache des Bildes, und in einer freien Anpassung an den Vorgang der Kreuzigung wird die Heilswirkung des Kreuzestodes Jesu Christi als ein „Annageln“ der Schuldhandschrift an das Kreuz, d. h. als ein Ungültigmachen der Schuld durch Gott beschrieben. Das Heilswerk Jesu Christi bedeutet also — einfacher ausgedrückt — Sündenvergebung für uns [130]), die in dem sakramentalen Vorgang der „Christusbeschneidung“, der Taufe, dem Einzelnen zugeeignet wird [131]), und im kosmischen Bereich bedeutet es den Triumph Gottes über die gottfeindlichen Geistermächte [132]).

Einen besonderen Charakter hat auch die Deutung des Kreuzestodes durch den Epheserbrief; hier steht der Gedanke der Friedensstiftung zwischen Juden und Heiden im Vordergrund, der mit z. T. gnostischen Vorstellungsmitteln erläutert wird [133]). „Durch das Blut Christi“ [134]) sind die, welche einst „fern“ waren, „nahe geworden“ [135]). „[14]Denn er selbst“ — Christus — „ist unser Friede, er, der aus Beiden Eins machte und die durch den Zaun gebildete Zwischenwand niederlegte, die Feindschaft, der in seinem Fleische [15]das Gesetz mit seinen in Satzungen bestehenden Geboten vernichtete, damit er die Zwei in sich selbst zu Einem neuen Menschen schaffe, Frieden stiftend, [16]und versöhne die Beiden in Einem Leibe mit Gott durch das

---

[127]) Kol 2,14.

[128]) „Unser Vater, unser König, lösche aus durch deine große Barmherzigkeit alle unsre Schuldbriefe“: Gebet „Abinu Malkenu“: Billerbeck III, 628.

[129]) Gegen z. B. A. Deißmann, Licht vom Osten, Tübingen [4]1923, 282—284 (283: „Es muß auf einen Einzelbrauch angespielt sein, den wir allerdings noch nicht kennen“ [!]); F. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Münster 1918, 141 („Christus nimmt die Handschrift, sagen wir gleich den Vertrag des Teufels mit der sündigen Menschheit, behauptet Bosheit und Betrug des bösen Kontrahenten, erklärt den Vertrag für verfallen und beginnt den Kampf. Den Schuldbrief nagelt er an das Kreuz als an seine siegreiche Standarte“); G. Megas, Das χειρόγραφον Adams, in: Zeitschr. f. ntl Wissenschaft 27 (1928), 305—320 (319: „Weit verbreitet bei allen Völkern ist ehemals wie heute der Glaube, daß man Dämonen und andere gottfeindliche Wesen durch Annagelung derselben oder ihrer Machtorgane an Bäume, Wände, Pfosten oder an die Erde überwältigen kann“; 320: „die Annagelung der Handschrift“ Kol 2,14 hat also wohl „den Sinn der Vernichtung der bösen Mächte selbst“). Richtig M. Dibelius Kol [2]1927, 23.

[130]) Kol 2,13.

[131]) Kol 2,11—13; s. die Kommentare.

[132]) Kol 2,15.

[133]) S. die Kommentare.

[134]) ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ.

[135]) Eph 2,13.

Kreuz[136]), tötend die Feindschaft in sich selbst“[137]). Der gleiche Gedanke der Friedensstiftung durch den Tod Jesu begegnet auch im Kolosserbrief. Der ganzen Fülle (Gottes), heißt es da, gefiel es, in ihm (Christus) zu wohnen „und durch ihn das All zu versöhnen auf ihn hin, Frieden stiftend durch das Blut seines Kreuzes[138]), durch ihn, sei es das auf Erden, sei es das im Himmel“[139]). Im Unterschied von den Aussagen des Epheserbriefes, in welchem der Autor den Gegensatz Juden—Heiden vor Augen hat, wird im Kolosserbrief der durch das Blut des Kreuzes Christi gestiftete Friede als ein das ganze All — „das auf Erden“ und „das im Himmel“ — umgreifender, als ein kosmischer Friede verstanden.

Das objektive Heilsgeschehen, in Tod und Auferstehung Jesu kulminierend, wird dem Menschen zugeeignet, wenn er glaubt und wenn er glaubend durch die Taufe Glied der Gemeinde, des Leibes Christi, wird und an ihrem Leben teilnimmt, das in der Feier des Herrenmahles seine intensivste Verwirklichung findet. Taufe wie Herenmahl stehen nach Paulus in unmittelbarer Beziehung zu dem Tode (und damit zu der Auferstehung) Jesu Christi: getauft werden heißt „in seinen“ — Christi — „Tod getauft werden“[140]), „zusammenbegraben werden mit ihm“ — Christus — „in den Tod“[141]), „zusammengewachsen sein mit dem Bilde, bzw. mit der Gestalt seines Todes“[142]), „mitgekreuzigt werden“[143]), „mit Christus sterben“[144]), und wenn die Glaubenden beim Herrenmahle das Brot essen und den Becher trinken, verkünden sie den Tod des Herrn, bis er kommt[145]).

Ausgehend von dem objektiven Heilswerk und von dem Glauben an die Zueignung seiner Frucht an den Einzelnen durch „Repräsentation“ im Sakrament sieht Paulus auch in dem konkreten Leben der Glaubenden einen aktiven Nachvollzug des Leidens, des Todes und der Auferweckung Jesu Christi: was Jesus Christus getan hat, was im Sakrament dem Glaubenden zugeeignet worden ist, nimmt neu sichtbare Gestalt an in den Glaubenden, die täglich dem Ansturm von Anfechtungen, Leiden und Drangsalen — vor allem auch bei der Verkündigung des Evangeliums — standzuhalten haben[146]), die nun nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie starb und auferweckt wurde[147]), und die daraus neue

---

[136]) διὰ τοῦ σταυροῦ.

[137]) Eph 2,14—16.

[138]) διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ.

[139]) Kol 1,20.

[140]) Röm 6,3.

[141]) Röm 6,4.

[142]) Röm 6,5a; V. 5b entsprechend von der Auferstehung; s. auch Kol 2,11—13; 3,1.

[143]) Röm 6,6; s. auch Gal 2,19.

[144]) Röm 6,8; s. auch 7,4.6.

[145]) 1 Kor 11,26; auch 10,16.

[146]) S. etwa Gal 6,17; 2 Kor 4,8—12; Röm 6,1.2.4.6.11—13; 7,4—6; 8,17; Phil 3,10.11; auch Kol 1,24.

[147]) 2 Kor 5,15; Röm 14,7—9.

[148]) 2 Kor 13,4.

Gewißheit gegenwärtigen Standhaltens[148]) und ihrer künftigen Auferwekkung[149]) gewinnen[150]).

Diesen mannigfachen, im ganzen gar nicht systematischen Deutungen des Todes Jesu in vorpaulinischer und paulinischer Theologie wären einem Überblick über die ntl Theologie des Todes Jesu noch andere Konzeptionen hinzuzufügen, welche in einem — mehr oder minder engen — Zusammenhang mit Gedanken stehen, die im wesentlichen schon vorher eine maßgebende Rolle gespielt haben[151]).

In der Reihe der späteren nachpaulinischen Deutungen des Todes Jesu steht auch der Hebräerbrief, und er nimmt hier insofern eine besondere Stellung ein, als er sich um eine innerhalb des NT einzigartige, sehr umfassende theologische Durchdringung der Problematik müht; er führt einen ausführlichen Schriftbeweis für die Angemessenheit und die innere „Notwendigkeit" des Todes Jesu, und zwar einen Schriftbeweis, der diesen Tod aus der Perspektive der typologisch verstandenen atl Kultordnung sieht.

Wenn der Versuch gemacht werden soll, die Elemente dieses Schriftbeweises — wenigstens in groben Umrissen — nach ihrer inneren Struktur darzustellen, so wird es zu allererst darauf ankommen, den Hebräerbrief aus seiner besonderen Situation zu verstehen, sich ein Bild von der Lage des Autors zu machen, und das heißt: die konkrete Situation zu erkennen, welche den Verfasser des Hebräerbriefes zwingt, sich so energisch — durch Paränese, besonders aber durch Mitteilung neuer theologischer Erkenntnis — um die angesprochene Gemeinde zu bemühen. Also: wie sieht die Adressatengemeinde aus, d. h. vor welche Aufgabe sieht sich der Autor ad Hebraeos gestellt?

Hier bietet sich nun zunächst die Paränese im Hebräerbrief als eine wichtige Hilfe für die Erkenntnis der Lage der Hebräerbriefgemeinde an. Neben einer Reihe von direkten Aussagen über den gegenwärtigen schlechten Stand der Gemeinde finden sich deutlich „gezielte" Mahnungen, „gezielte" Warnungen und Drohungen, ebenso wie „gezielte" Lob-Aussagen, von denen her die Umrisse einer bestimmten konkreten Situation sichtbar werden. Für den Hebräerbrief bezeichnend ist aber das Ineinander von Paränese und Theologie; die paränetischen Stücke wechseln immer wieder mit lehrhaften Ausführungen, so daß sich bei näherem Zusehen der Schluß aufdrängt: auch die Theologie des Hebräerbriefes steht im Dienste der Paränese, auch mit seinen unmittelbar theologischen Darlegungen will der Hebräerbrief der Adressatengemeinde in ihrer konkreten Notlage zu Hilfe kommen. Auch die engere Theologie des Hebräerbriefes wird in solchem Betracht zu einem Schlüssel für die Erkenntnis der Lage der Hebräerbriefgemeinde. Wie muß man sich also eine Gemeinde vorstellen, welcher die Hebräerbrieftheologie in einer bestimmten Situation Hilfe bringen kann? Wie lauten die Fragen, auf welche die zentralen theologischen Aussagen des Briefes Antwort geben?

---

[148]) 2 Kor 4,8—14; Phil 3,10.11.

[150]) S. auch Kol 2,20; 3,1—5; ferner Eph 5,1.2.

[151]) Hier sei nur allgemein auf die Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium und im ersten Johannesbrief, im ersten Petrusbrief und in der Apokalypse hingewiesen.

Das hat man natürlich schon immer und längst gesehen, und von jeher hat man bis in die neueste Zeit die kultische Vorstellungswelt des Hebräerbriefes in eine enge Beziehung gesetzt zu dem konkreten Tempelkult der Zeit Jesu und der frühesten Gemeinden, also der Zeit unmittelbar vor der Zerstörung des Tempels, etwa in der Weise, daß man den Brief an bekehrte Juden gerichtet sein ließ, vielleicht sogar an ehemalige jüdische Priester, denen der glanzvolle Tempelkult zur Versuchung zu werden drohte[152]; dem alten Kult mit seinen Unvollkommenheiten wurde der neue, vollkommene Kult gegenübergestellt, um die wankenden Judenchristen in ihrer christlichen Überzeugung zu stützen. Dieser Ansicht stehen eine Reihe von Schwierigkeiten entgegen, so daß in neuerer Zeit mehr und mehr die These an Boden gewonnen hat, der Hebräerbrief sei an eine — wenigstens vorwiegend — heidenchristliche Leserschaft, vielleicht in Rom, gerichtet[153].

Zunächst also sei ein knapper Überblick über das gegeben, was sich aus der Paränese und Theologie des Hebräerbriefes über die Adressatengemeinde lernen läßt; eine Besprechung von Einzelheiten ist in diesem Zusammenhang freilich nicht möglich. Direkte Aussagen über den schlechten Stand der Gemeinde sind nicht häufig[154]; die verschiedenen Mahnungen, Warnungen, Drohungen und schließlich auch die paränetisch gemeinten Belobigungen geben uns aber genügend Aufschluß.

In einem „Wort der Mahnung, der Ermunterung, des Trostes“[155], wie der Hebräerbrief sich selbst versteht, sind naturgemäß die Einzelmahnungen recht zahlreich; sie werden entweder als Imperative[156] oder in der — verbindlicheren — Form des seelsorgerischen Wir[157] oder auch in entsprechend akzentuierten Aussagesätzen ausgesprochen. Es gilt vor allem, das von Gott durch das hohepriesterliche Wirken Jesu Christi geschenkte Heil anzunehmen und festzuhalten. „Hingehen wollen wir also mit Zuversicht zum Throne der Gnade, damit wir Erbarmen empfangen und Gnade finden zu

---

[152]) Als Beispiel dieser Auffassung sei genannt K. Bornhäuser, Empfänger und Verfasser des Briefes an die Hebräer, Gütersloh 1932, 80: „Es kann daher mit derselben hohen Wahrscheinlichkeit — völlige Gewißheit wird sich nicht erreichen lassen — gesagt werden, daß Barnabas der Verfasser ist, wie, daß die Empfänger christliche, jerusalemische Priester sind“; diese Priester seien notwendig dreisprachig gewesen und hätten einen griechisch geschriebenen Brief ohne Mühe verstehen können (82). Nach C. Spicq Hebr I 1952, 252 ist der Hebräerbrief ein λόγος τῆς παρακλήσεως, geschrieben von Apollos an einen Kreis von jüdischen Priestern, die von dem Diakon Stephanus bekehrt worden waren, nach dessen Tode aber vertrieben wurden und in irgendeiner großen Stadt an der palästinensischen oder syrischen Küste, in Cäsarea oder in Antiochia, lebten. Abgesehen davon, daß die genaueren Bestimmungen sämtlich reine Hypothesen sind, denen mit gleichem Recht zahlreiche andere entgegengestellt werden können und entgegengestellt worden sind, wird diese Auffassung immer Schwierigkeiten haben, zu erklären, warum der Autor nicht vom Tempel spricht, wenn er ihn meint, sondern rein schrifttheologisch verfährt und offenbar gewisse sachliche Ungenauigkeiten gar nicht bemerkt.

[153]) S. auch RNT 8 (1953), 17—20; F. J. Schierse a. A. 267 a. O. 1—11.

[154]) S. etwa Hebr 5,11: „ihr seid träge geworden auf den Ohren“; V. 12: „ihr habt wieder nötig, daß euch einer die Anfangsgrundlagen der Gottesworte lehrt, und ihr habt Milch nötig, nicht feste Speise“; auch 10,25.

[155]) Hebr 13,22: ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως.

[156]) Hebr 3,12.13; 10,35; 12.3.12.13.14.

[157]) Hebr 4,16; 6,1; 10,22.23.24; 12,1.

rechtzeitiger Hilfe“ [158]): „wir wollen mit wahrhaftigem Herzen hinzutreten in der Fülle des Glaubens, durch Besprengung in den Herzen rein geworden von bösem Gewissen und gewaschen am Leibe mit reinem Wasser“ [159]): „wir wollen festhalten das Bekenntnis der Hoffnung unbeugsam“ [160]); „werft also eure Zuversicht nicht fort, die doch einen großen Lohn hat“ [161]). Es gibt jetzt noch kein Sichausruhen: Stillstand würde Rückschritt, Verfall, zuletzt Abfall bedeuten. „Darum wollen wir das Anfangswort von Christus zurücklassen und auf die Vollkommenheit zueilen“ [162]): „wir wollen, ablegend alle Behinderung und die leicht umstrickende Sünde, mit Ausdauer in dem vor uns liegenden Wettkampf laufen“ [163]): „darum laßt wieder stark werden die gelähmten Hände und die wankenden Knie [13]und schafft gerade Bahnen für eure Füße, damit das Lahme sich nicht (vollends) ausrenke, sondern vielmehr geheilt werde“ [164]). In den Schwierigkeiten des Kampfes soll sich der Blick der Glaubenden auf Jesus Christus richten: „Denkt doch an den, der einen solchen Widerspruch von den Sündern gegen sich ertragen hat, damit ihr nicht ermattet, in eueren Seelen erschöpft“ [165]). Sie haben noch nicht das Äußerste hergegeben [166]) und sollten daran denken, daß „Zucht“ und „Züchtigung“ zu jeder väterlichen Erziehung gehört, die ein gutes Ziel erreichen will [167]). Der Autor wünscht von ganzem Herzen den rechten Fortschritt der Adressaten: „Wir ersehnen aber, jeder von euch möchte denselben Eifer zeigen zum vollen Ertrag der Hoffnung bis zum Ende, [12]damit ihr nicht träge werdet, vielmehr Nachahmer derer, die durch Glauben und geduldiges Harren die Verheißungen erben“ [168]). Und das soll sich auch im engeren Zusammenleben der Gemeinde auswirken: „Wir wollen aufeinander achten zur Ermunterung in der Liebe und in rechten Werken [169]), nicht wegbleibend von der eigenen Versammlung, wie (es) Brauch (ist) bei einigen, sondern (einander) zuredend“ [170]). „Seht zu, Brüder“ — heißt es anderwärts — „daß in keinem von euch ein schlechtes Herz voll Unglauben sei im Abfall vom lebendigen Gott, [13]sondern redet einander jeden Tag zu, solange es ‚heute‘ heißt, damit keiner von euch verhärtet werde durch der Sünde Betrug“ [171]). Hierher gehört auch die Mahnung, nach Frieden mit allen zu trachten und nach der Heiligung [172]), und die mannigfachen Weisungen des Schlußkapitels [173]). Mahnungen stellen ein not-

[158]) Hebr 4,16: προσερχώμεθα.

[159]) Hebr 10,22: προσερχώμεθα.

[160]) Hebr 10,23: κατέχωμεν; vgl. 3,6.14.

[161]) Hebr 10,35: μὴ ἀποβάλητε οὖν τὴν παρρησίαν ὑμῶν.

[162]) Hebr 6,1: ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα.

[163]) Hebr 12,1: τρέχωμεν.

[164]) Hebr 12,12.13: ἀνορθώσατε . . . ποιεῖτε.

[165]) Hebr 12,3: ἀναλογίσασθε.

[166]) Hebr 12,4.

[167]) Hebr 12,5—11.

[168]) Hebr 6,11.12.

[169]) Hebr 10,24: κατανοῶμεν ἀλλήλους.

[170]) Hebr 10,25.

[171]) Hebr 3,12.13: βλέπετε . . . παρακαλεῖτε.

[172]) Hebr 12,14.

[173]) „Gezielte“ — d. h. für die besondere Lage der Adressaten gedachte — Mahnungen sind hier etwa Hebr 13,7.9.13.15.16.17.22; einen mehr allgemeinen, haustafelartigen Charakter haben etwa die Mahnungen Hebr 13,1—6; s. auch VV. 18.19.

wendiges oder ein erwünschtes Ziel vor Augen und sollen die Angeredeten veranlassen, dieses Ziel nach Kräften anzustreben. Warnungen weisen mehr oder minder lebhaft — und meist in schärferem Ton als Mahnreden — auf eine Gefahr hin und suchen die Angesprochenen zu bewegen, dieser Gefahr nach Kräften auszuweichen. Wir begegnen im Hebräerbrief einer Reihe von „gezielten" Warnungen. Die Adressaten werden aufgefordert, sich „dem Gehörten", der überkommenen Botschaft, zuzuwenden; der Autor schließt sich hier in der verbindlichen Redeweise des Seelsorgers mit ein und begründet seine Aufforderung: „damit wir nicht etwa vorbeitreiben"[174], wie ein Schiff am erstrebten Ziel. Wenn schon das alte Gesetz Übertretungen und Nichtachtung ahndete, „wie werden wir entrinnen, da wir uns um so gewaltiges Heil nicht gekümmert haben", wie es jetzt angeboten wird[175]. Glauben bringt Bewahrung der Seele, „Zurückweichen" aber „Verderben"[176]; Heiligung ist notwendig, denn ohne sie „wird niemand den Herrn schauen"[177], und wenn die Führer der Gemeinde einmal seufzend Rechenschaft ablegen müßten, würde das den Betroffenen „nicht nützlich" sein[178]. Besonders eindrucksvoll und ausführlich stellt der Autor der Gemeinde warnend das schlimme Schicksal der Wüstengeneration vor Augen[179]; „fürchten wir uns also . . ."[180], „denn wir haben doch das Evangelium empfangen wie jene auch; aber das Wort der Predigt hat jenen nicht geholfen, da es sich nicht durch den Glauben mit den Hörern verbunden hatte"[181]; „seht, daß ihr den, der (da) redet, nicht ablehnt, denn wenn jene nicht entrannen, die den ablehnten, der auf Erden Weisungen gab, um wieviel mehr wir, wenn wir uns von dem vom Himmel her (Redenden) abwenden"[182]. Wie eine ernste Warnung gibt sich auch der kleine Hymnus auf das Wort Gottes[183], der in wirkungsvoller Einseitigkeit dessen durchdringende, richtende Funktion hervorhebt. Schärfer noch als Warnungen stellen Drohungen den Angesprochenen Gefahren, bzw. Strafen vor Augen, die von seiten des „Bedrohers" bevorstehen oder doch von seiten einer Macht, mit welcher der Bedroher sich eins weiß; sie versuchen die „Bedrohten" zu einer Änderung ihres Verhaltens zu bewegen. Hier sei nur kurz auf die „gezielten" Erwähnungen des nahenden Endes[184] hingewiesen und vor allem auf jene drei berühmten Stellen[185], die mit — beinahe übertrieben scheinendem — Nachdruck den Adressaten die entsetzliche Möglichkeit endgültig verscherzten Heiles vor Augen stellen. Aber wie ein rechter Seelsorger versteht der Autor anderseits auch wieder freundlichere Töne anzuschlagen; indem er die Gemeinde für ihre Bewährung in vergangenen gefahrvollen Um-

---

[174]) Hebr 2,1.
[175]) Hebr 2,2—4.
[176]) Hebr 10,39.
[177]) Hebr 12,14.
[178]) Hebr 13,17.
[179]) Hebr 3,7—19.
[180]) Hebr 4,1.
[181]) Hebr 4,2.
[182]) Hebr 12,25.
[183]) Hebr 4,12.13.
[184]) Hebr 10,25.37.38; auch 12,26—29; vgl. 1,2; 9,26.
[185]) Hebr 6,4—8; 10,26—31; 12,16.17; dazu auch RNT 8 [1953], 114—116.

ständen l o b t[186]), möchte er sie auf einen Weg bringen, der sie zu neuer Bewährung — gerade in den gegenwärtigen Schwierigkeiten — führt: sie hat ja schon bewiesen, daß es ihr, wenn es darauf ankommt, keineswegs an Kraft und Fähigkeit mangeln muß.

Zieht man die Summe aus dem eben Gesagten, so ergibt sich: die Hebräerbriefgemeinde zeigt s t a r k e V e r f a l l s e r s c h e i n u n g e n, so wie sie beim Nachlassen der ersten Begeisterung, bei dem bald wieder stärker empfundenen Sichgeltendmachen der Bedingungen dieses Äons auftreten konnten, ja mehr oder minder auftreten mußten. Wie es scheint, wird die Gemeinde in ihrem gegenwärtigen bedauerlichen Status nicht so sehr durch ganz bestimmte abweichende Lehrmeinungen charakterisiert — bezeichnenderweise bleiben die Irrlehren, von denen die Rede ist[187]), undeutlich, und die Ausleger sind gerade über Art und Wesen dieser vom Hebräerbriefverfasser apostrophierten Falschdoktrin sehr unterschiedlicher Ansicht —, sondern durch e i n a l l g e m e i n e s E r l a h m e n; um in einem Vergleich zu sprechen: der Pegelstand des religiösen Lebens — und das heißt vor allem: des Glaubens, welcher als Hoffnung das ganze Leben der Glaubenden trägt, durchdringt und bewegt — ist erheblich gesunken, und wie bei Niedrigwasser die Hungerfelsen sichtbar werden, sind dadurch die fundamentalen Schwierigkeiten der neuen Botschaft für das Empfinden der im Glauben Schwachwerdenden wieder peinlich und ärgerniserregend zum Vorschein gekommen, vor allem die ärgerliche Tatsache — bzw. die Ärgerlichkeit der Tatsache — des als entscheidendes Heilsereignis begriffenen schändlichen Kreuzestodes Jesu Christi.

Aufs Ganze gesehen wird die Hebräerbriefgemeinde also charakterisiert, einmal allgemein durch den z u n e h m e n d e n M a n g e l j e n e s G l a u b e n s, der die verwirrende Unanschaulichkeit der gegenwärtigen Situation durchdringt und imstande ist, die bedrückende Gegenwart aus der verheißenen Zukunft und das aufdringlich Sichtbare, aber Unwichtige aus dem Unsichtbaren, aber zuletzt allein Wichtigen zu deuten und zu bewältigen, und — in engem Zusammenhang damit — zweitens durch das wachsende U n v e r s t ä n d n i s, m i t d e m s i e d e m s c h ä n d l i c h e n T o d e J e s u und damit Jesus Christus überhaupt gegenübersteht. Die Anfechtung im Glauben, vor allem das Ärgernis des Kreuzes, erfährt die Gemeinde offenbar nicht zuerst in intellektuellen Schwierigkeiten, sondern eher in der konkreten Verachtung, der sie sich ausgesetzt sieht[188]), in Verfolgungen[189]), Nachteilen[190]), und wenn sie solche Belastungsproben auch schon überstanden hat[191]), so ist doch jetzt offensichtlich Grund, ihr in der gegenwärtigen Belastung mit den stärksten Motiven zu Hilfe zu kommen. Der sehr eindrückliche Widerspruch, der sich gegen „das Gehörte“[192]) erheben kann und erhoben hat, bringt zum Nachdenken und läßt auf einmal wieder die Härten der Botschaft spüren. Noch

---

[186]) Hebr 6,9.10; 10,32—34.

[187]) Hebr 13,9: διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε.

[188]) S. etwa Hebr 13,13.

[189]) Hebr 10,32—34.

[190]) Hebr 10,34.

[191]) Hebr 10,32—34; vgl. 6,10.

[192]) Hebr 2,1.

ist nichts endgültig Entscheidendes geschehen, die Gemeinde hält offenbar noch so zusammen, daß sie als Ganzes erreichbar ist, aber die Zeichen des Verfalls und der drohenden Auflösung haben sich in einem Maße gemehrt, daß die Verantwortlichen nicht länger zuwarten können.

Von Paränese und Theologie des Hebräerbriefes her gewinnt die Hebräerbriefgemeinde in dem Zustand, auf den hin sie durch den Autor angesprochen wird, Relief; geht man jetzt den Weg zurück, so muß sich die Richtigkeit der angedeuteten Schlußfolgerungen dadurch bestätigen, daß Paränese und Theologie auf die rekonstruierte Lage der Gemeinde abgestimmt sind und die notwendige geistliche Hilfe zu gewähren vermögen: der Krankheit müssen die Heilmittel entsprechen, so wie man aus den Heilmitteln auf die Krankheit schließen konnte. Wenn er dem Übel steuern will, muß der Hebräerbriefverfasser als Arzt und Seelsorger einmal im allgemeinen Zuversicht und Glauben wecken und stärken und zweitens im besonderen den göttlichen Sinn der Menschwerdung und vor allem des Todes Jesu zeigen, also hinter der aufdringlichen, in die Augen fallenden Kulisse von Schmach und Schande den zunächst verborgenen wahren Glanz und die göttliche Herrlichkeit sichtbar machen.

Der Hebräerbrief ist völlig durchdrungen von dem Geist eines lebendigen Glaubens, also eines Glaubens, der sich nicht mit der Hinnahme des Überlieferten und einer mechanischen Weitergabe unverarbeiteten Besitzes zufrieden gibt, sondern darauf bedacht ist, den überkommenen Bestand für eine ganz bestimmte und in gewissem Sinne neue Situation zu erschließen. So ist alles in dem ganzen Briefe Predigt des Glaubens, zusprechendes Wort eines lebendig Glaubenden, um Glauben zu wecken, und zwar — wie soll man es anders sagen? — „lebendigen Glauben", einen aktiv und selbständig an der Bewältigung der aufgegebenen Situation arbeitenden Glauben.

Was der Autor im besonderen über den Glauben sagt, vor allem in dem großartigen Kapitel 11, steht ganz im Dienste seiner Aufgabe. Glaube ist für ihn „ein Stehen zu Gehofftem, ein Überführtsein von unsichtbaren Dingen"[193]. An dieser sogenannten Glaubens-„Definition" ist charakteristisch die Herausarbeitung der Unanschaulichkeit des Glaubens, d. h. einmal seiner wurzelhaften Beziehung zur Hoffnung, und zweitens seines unsichtbaren, d. h. also dem Zugriff irdischer Mittel sich entziehenden Inhaltes[194]; von daher versteht der Autor die vorangehende Heilsgeschichte, in der nach seiner Interpretation die Existenz des Glaubenden schon immer wieder verwirklicht wurde, so wie sie jetzt von der Gemeinde erneut und in dem Kulminationspunkt, gewissermaßen am Ziel der Pläne Gottes realisiert werden soll[195]. Der erste theologische Gedankenkreis, mit dem der Hebräerbriefverfasser dem allgemeinen Verfall der Adressatengemeinde entgegenzuarbeiten sucht, ist seine Theologie des Glaubens: er sucht — von der geistlichen Not der Gemeinde

---

[193]) Hebr 11,1: Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων; dazu vgl. RNT 8 (1953), 96—98.

[194]) Im einzelnen bleibt der Inhalt unbestimmt; man wird ja nicht sagen können, daß die beiläufige Inhaltsbestimmung Hebr 11,6 konstitutiv für die Theologie des Glaubens im Hebräerbrief ist.

[195]) Dazu vgl. das ganze Kapitel 11; vor allem VV. 13—16. 39.40.

bewegt und geführt — neu zu begreifen und zu sagen, was denn „glauben" christlich heißt und was in diesem Sinne echtes „glauben" schon immer in der Heilsgeschichte bedeutet hat. Der zweite – und eigentlich zentrale, den ganzen Brief beherrschende und charakterisierende — theologische Gedankenkreis ist die neue Lehre von Christus, dem „großen Hohenpriester"[196], dem „großen Priester über das Haus Gottes"[197], dem wahren Hohenpriester des neuen Bundes. Mit diesem seinem Hauptgedanken „Christus, der Hohepriester" gewinnt der Autor in der ihm aufgegebenen konkreten Situation auf einen Schlag zwei wichtige Vorteile:

erstens: er beseitigt das eigentlich „Skandalöse", d. h. das die gläubige Annahme der Botschaft Gottes Gefährdende, bzw. Unmöglich-Machende des scandalum crucis, und

zweitens: er gibt der alten Ordnung ihren richtigen, seit jeher von Gott intendierten Platz: er nimmt ihr jede selbständige, absolute Bedeutung und deklassiert sie zum Unvollkommenen, zum Typos[198].

Man kann — scharf akzentuierend und insofern übertreibend — auch so sagen: bevor der Hebräerbriefverfasser seine Arbeit beginnt, sind ihm diese beiden Elemente gegeben:

— a = der schändliche Tod Jesu in seinem ganzen ärgernisgebenden Charakter und

+ b = die Kultordnung, wie sie in der Schrift geschildert und begründet wird, von Gott eingerichtet, mit der Herrlichkeit einer unvergleichlichen, völlig konkurrenzlosen, endgültigen Heilswirkung versehen;

nachdem der Hebräerbriefverfasser seine Arbeit getan, d. h. nachdem er — an die Einzigartigkeit und Endgültigkeit des Heilshandelns Gottes durch Jesus Christus glaubend — die rechte Ordnung hergestellt hat, sind die Vorzeichen vertauscht:

+ a = der Tod Jesu als die eigentliche, von Gott seit jeher intendierte hohepriesterliche Tat, als die zentrale, alles weitere hohepriesterliche Wirken fundamentierende Funktion des Hohenpriesters Jesus Christus, jetzt umgeben von der Herrlichkeit einer unvergleichlichen, völlig konkurrenzlosen und endgültigen Heilswirkung, wie sie in der alten Kultordnung lediglich beansprucht, aber nicht realisiert wurde, und

— b = die in der Schrift bezeugte Kultordnung als die letztlich schon immer unwirksame Kultordnung des alten, des „veralteten" Bundes, entkleidet der beanspruchten Herrlichkeit, zum für sich wirkungslosen Typos

---

[196] Hebr 4,14.

[197] Hebr 10,21.

[198] Bei dieser Gelegenheit sei angemerkt, daß die Einordnung der alten Heilsordnung in ein von dem Glauben an Jesus Christus bestimmtes Gesamtbild von Welt und Geschichte keineswegs vor allem und zuerst Juden interessieren mußte oder gar ausschließlich Juden interessieren konnte. Wer an Jesus Christus glaubte, nahm die Offenbarung Gottes im alten Bunde an und damit natürlich auch die Elemente der jüdischen Heilsgeschichte: es mußte den Heiden also genau so wie den Juden interessieren, in welchem Sinne diese Heilsgeschichte Gültigkeit besaß, die ja doch in ihrer jüdischen Interpretation auf keinen Fall hingenommen werden konnte.

degradiert und damit erst richtig verstanden; die atl Kultordnung hat ihre wesentlichen Herrlichkeitsprädikate an das Heilshandeln Jesu Christi in seinem blutigen Tod und der folgenden Vollendung abgegeben.

Die paränetische, den Gegenstand des „Glaubens" erhellende und zugleich die konkrete Situation verständlich machende Bedeutung dieser theologischen Gedankengruppe läßt sich etwa so zusammenfassen:

erstens: das scandalum crucis wird in seinem das „Glauben" gefährdenden oder gar zerstörenden Charakter weggeräumt; daraus ergibt sich

zweitens: die konkrete Situation der von Leiden gedrückten, durch Verfolgungen bedrohten Gemeinde wird im Lichte des Heilsweges Jesu als notwendiger und sicherer Weg zur Herrlichkeit verständlich;

drittens: die in der Schrift beschriebene Kultordnung gilt nicht mehr als die Sache selbst, sondern als — in sich unvollkommener — Hinweis und Typos; daraus ergibt sich aber zugleich

viertens: indem die Kultordnung der Schriftoffenbarung und die Christusoffenbarung aufeinander bezogen werden, bleibt die Kontinuität der Heilsgeschichte gewahrt.

Diese wichtigen Elemente der Theologie vom Hohenpriester Christus im Hebräerbrief sollen im Folgenden nach einigen konkreten Besonderheiten aus dem Zusammenhang des Briefganzen aufgewiesen werden; im Rahmen eines Vortrags kann das freilich nur recht fragmentarisch geschehen.

Zunächst einmal: für den Verfasser des Hebräerbriefes ist die Heilstat Jesu — und damit die Botschaft von dieser Heilstat ebenso wie die Entscheidung für diese Heilstat, das Gläubigwerden und Gläubigsein im Sinne des Anschlusses an die Gemeinde und der Zugehörigkeit zur Gemeinde — mit Schmach, mit Schande verbunden. Wenn der Autor nach dem großartigen Überblick über die Heilsgeschichte, die ihm wesentlich eine Geschichte des nichtsehenden Vertrauens, des Glaubens ohne handfeste Beweise ist, zu seinen letzten Mahnungen ausholt, stellt er zu Beginn seinen Lesern vor Augen „den Anführer und Vollender unseres Glaubens, Jesus, der um der vor ihm liegenden Freude willen das Kreuz ertrug, der Schande nicht achtend"[199]. Sich für Christus entscheiden heißt sich für Schmach entscheiden: Christus hat „außerhalb des Lagers" gelitten, in der Region der Schande also, und „daher wollen wir zu ihm hinausgehen, außerhalb des Lagers, seine Schmach tragend"[200]. Dieses Gesetz ist schon im Leben des Moses wirksam gewesen, auch „er wollte lieber mit dem Volke Gottes schlecht behandelt werden als zeitweiligen Genuß der Sünde haben, [26]für einen größeren Reichtum als die Schätze Ägyptens hielt er die Schmach des Christus"[201]. Was Wunder also, daß auch die Glaubenden „in Beschimpfungen und Drangsalen zur Schau gestellt" werden[202].

---

[199]) Hebr 12,2: αἰσχύνης καταφρονήσας.

[200]) Hebr 13,13: τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες.

[201]) Hebr 11,25.26: τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ; vgl. Ps 89 (88), 51.52.

[202]) Hebr 10,33: τοῦτο μὲν ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν θεατριζόμενοι. Alle Schmach freilich bereitet den endgültigen Triumph vor; das gilt für die Gemeinde (Hebr 10,34.35; 13,14), für Moses (Hebr 11,26 b), wie es grundlegend für Christus gilt (Hebr 12,2: er hat sich zur Rechten des Thrones Gottes niedergesetzt).

Der Gedanke, daß nach menschlichen Wertmaßstäben dem Leiden und dem Tode Jesu etwas Befremdendes anhaftet, daß sich aber, wenn man nur recht deutet, gerade von diesem Leiden und von diesem Tode her die Situation der Hebräerbriefgemeinde (und schließlich des Glaubenden überhaupt) als ein Unterwegs zum — soweit es auf Gott ankommt — sicheren und endgültigen Heil verstehen läßt, dieser Gedanke tritt, nachdem im Briefbeginn mit Betonung die Herrlichkeitsaussagen des Kerygmas vorgetragen und auch in etwa erläutert worden sind, bereits in dem wichtigen Abschnitt 2,5–18 in den Vordergrund. Nach dem Autor ist es schon in der Schrift[203]) vorausgesagt, daß gerade das, was dem irdischen Blick am Heilswerk Jesu Christi den entscheidenden Anstoß bietet, nämlich die zeitweilige Erniedrigung Jesu unter die Engel, d. h. sein „Todesleiden“[204]), die Ursache seiner Verherrlichung und der künftigen Totalherrschaft ist[205]). Und noch mehr: die Angemessenheit von Leiden und Tod für die Durchführung der heilschaffenden Aufgabe Jesu gründet in der inneren Beziehung, der Entsprechung, in einer Art Heilskraftübertragung durch „Analogie“[206]) zwischen dem „Führer zum Heil“[207]) und den „vielen Söhnen“[208]), seinen „Brüdern“[209]), den „Kindern“[210]); denn „da nun die Kinder an Blut und Fleisch Anteil empfangen haben, nahm er auch selbst ganz ebenso dieselben Dinge an, damit er durch den Tod vernichte den, der die Gewalt über den Tod hat, das heißt: den Teufel, [15]und befreie alle die, welche durch Todesfurcht während ihres ganzen Lebens der Sklaverei verfallen waren“[211]), und weil er sich des Samens Abrahams annimmt, „daher mußte er in allem den Brüdern gleich werden, damit er ein barmherziger und getreuer Hoherpriester bei Gott werde, um zu sühnen die Sünden des Volkes; [18]denn dadurch, daß er selbst gelitten hat (und dabei) versucht (wurde), kann er denen, die in Versuchung sind, helfen“[212]). Hier erscheint zum ersten Male der bestimmende Begriff des Hebräerbriefes[213]), und es wird durch den Zusammenhang schon angedeutet, welches theologische Interesse der Autor mit ihm verbindet. Das gleiche Interesse steht hinter den christologischen Versen 4,14—16 — hier wird die Zuversicht der Glaubenden vor allem durch den Hinweis ge-

---

[203]) Nämlich Ps 8,5—7 LXX.

[204]) Hebr 2,9: τὸ πάθημα τοῦ θανάτου.

[205]) Hebr 2,5—9.

[206]) E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk, Göttingen 1938, hat in dem Kapitel „Der Sohn und die Söhne“ (58—116) auch die Texte 2,5—3,6 vom gnostischen Mythos, von der Urmensch-Lehre her verstehen wollen („Das Verhältnis von Sohn und Söhnen in Hebr. 2,5—3,6“: 75—105), dabei aber so wesentliche Einschränkungen vorgenommen, daß die Selbständigkeit der Theologie des Hebräerbriefes auch in diesem Punkte klar hervortritt; es ist für den vorliegenden Zusammenhang nicht von ausschlaggebender Bedeutung (wenn auch in mannigfacher anderer Hinsicht gewiß nicht ohne Bedeutung), in welcher Begriffssprache der Autor seine durchaus eigenen Gedanken vorträgt.

[207]) Hebr 2,10.

[208]) Hebr 2,10.

[209]) Hebr 2,11.12.17.

[210]) Hebr 2,13.14.

[211]) Hebr 2,14.15.

[212]) Hebr 2,17.18.

[213]) ἀρχιερεύς; vgl. Hebr 3,1; 4,14—5,10; 6,20; 7,1—10,18.

stützt, daß der Hohepriester Jesus „mitzufühlen“ vermag mit „unseren Schwachheiten“, da er „versucht worden ist in jeder Hinsicht auf ganz die gleiche Weise, (doch) ohne Sünde“ [214]) —, und derselbe Gedanke bestimmt auch den Abschnitt 5,1—10: der Hohepriester Jesus Christus, dessen Typos, der atl Hohepriester, von Gott gerufen [215]), imstande ist „maßvoll zu fühlen mit den Unwissenden und Irrenden, da er auch selbst mit Schwachheit behaftet ist“ [216]), „hat in den Tagen seines Fleisches Bitten und Gebete vor dem, der ihn vom Tode retten konnte, unter heftigem Schreien und Tränen dargebracht und wurde erhört auf Grund seiner Gottesfurcht, [8]und obwohl er Sohn war, lernte er auf Grund dessen, was er litt, den Gehorsam, [9]und vollendet, wurde er allen, die ihm gehorchen, Urheber ewigen Heiles, [10]angeredet von Gott als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks“ [217]).

Überblickt man den Abschnitt des Hebräerbriefes 1,1—6,20, welcher dem großen theologisch-lehrhaften Zusammenhang 7,1—10,18 vorausgeht, so scheinen die christologischen Aussagen also auf folgende Absichten hinzuweisen:

erstens: der Autor will seinen Lesern klarmachen, daß die „Niedrigkeitsaussagen“ den „Herrlichkeitsaussagen“ nicht im Wege stehen; Leiden und Tod Jesu, weit entfernt, einen ernstzunehmenden Anstoß zu bieten, sind wesentliche Elemente seiner heilschaffenden („hohenpriesterlichen“) Funktion, und

zweitens: die überlieferten „Herrlichkeitsaussagen“ bleiben gültig trotz der „Niedrigkeitsaussagen“; im Sohn, der präexistent ist und der sich jetzt „setzte zur Rechten der Majestät in der Höhe“, hat Gott „am Ende dieser Tage“ das entscheidende Wort gesprochen [218]), und dieser Sohn ist größer als die Engel [219]) und Moses [220]).

Der theologische Kernbegriff des Hebräerbriefes „Christus, der Hohepriester“ erscheint — eigentlich doch verwunderlicherweise — nicht gleich zu Beginn des Briefes, und auch wenn er dann behutsam und allmählich auftaucht [221]), wird noch keineswegs deutlich, wie dieser Gedanke im einzelnen zu verstehen ist. Festgestellt in Bezug auf das Hohepriestertum Jesu Christi ist bis 6,20 dieses:

---

[214]) Hebr 4,15.

[215]) Hebr 5,4—6.

[216]) Hebr 5,2.

[217]) Hebr 5,7—10; mit Recht macht Seidensticker a. A. 6 a. O. 284 darauf aufmerksam, daß „stärker als bei Paulus“ im Hebräerbrief „die menschliche Seite der Person Christi herausgearbeitet und zu seinem Hohenpriestertum in Beziehung gesetzt“ ist. Das wird ganz offensichtlich durch die paränetischen Ziele des Hebräerbriefverfassers bedingt: die Situation wird zum Hebel für bestimmte christologische Erkenntnisse, welche dann im Ganzen einer Christologie des NT — nunmehr in einer gewissen Unabhängigkeit von dem Anlaß ihrer ersten Fixierung — ihren Platz einnehmen.

[218]) Hebr 1,1—4.

[219]) Hebr 1,5—14; 2,5.

[220]) Hebr 3,1—6.

[221]) Hebr 2,17; 3,1; 4,14.15; 5,1—10; 6,20.

erstens: zum Hohenpriestertum gehört, daß der Hohepriester denen gleich wird, für die er sein Amt ausübt — und hier zeigt sich das paränetisch-theologische Interesse des Autors, die unmittelbare Situation der Adressaten aufzuhellen, und

zweitens: der Hohepriester Jesus Christus ist von Gott gerufen; er ist es, den Gott meint, wenn es Ps 110 (109), 4 heißt: „Du bist Priester nach der Ordnung Melchisedeks“ [222]) — und damit wird auf das Fundament der kommenden Darlegungen hingewiesen.

Erst in dem gedanklich einheitlichen Abschnitt 7,1—10,18, dem Kernstück des ganzen Dokumentes, entfaltet und begründet der Autor seinen genialen Grundgedanken „Christus, der große Hohepriester des neuen Bundes“ ausführlich und nach verschiedenen Richtungen, und jetzt erst wird das zentralstehende Geschehen am Kreuze mit seinen in den Himmel reichenden Auswirkungen als der einzigartige Hohepriesterdienst geschildert, auf den hinzuweisen der alleinige von Gott intendierte Sinn des atl Priestertums war. Jetzt macht sich auch in gewisser Weise das Schwergewicht des Typos insofern bemerkbar, als der Autor, der sich seiner alexandrinisch-geistvollen Auslegungsmethoden mit Geschick bedient, häufig Mühe hat, Einzelheiten hier auf Einzelheiten da zu beziehen, und man wird sich, wenn es um ein Verständnis des Hebräerbriefes und nicht um eine Fortentwicklung bestimmter seiner Gedanken geht, hüten müssen, um jeden Preis zwei einander völlig entsprechende Systeme zu konstruieren, so nahe die Versuchung dazu auch liegen mag. Der Hebräerbriefverfasser geht vom faktischen Heilsgeschehen durch Jesus Christus aus, und er trägt dieses Heilsgeschehen — Tod und Erhöhung — auf die in der Schrift vorliegende Beschreibung des atl Priester- und Hohenpriestertums auf; das gibt neben der eindrucksvollen Entsprechung im Zentralen (und trotz der spekulativen Begabung des Autors und seiner alexandrinischen Exegese) auch eine Reihe von Inkongruenzen, welche den Kerngedanken zwar keineswegs verdunkeln und den Autor, wenn er sie bemerkt haben sollte, wohl zuletzt auch nicht allzusehr stören, die Ausleger jedoch immer von neuem zu mannigfachen — und nicht immer völlig gewaltlosen — Harmonisierungsentwürfen anregen [223]).

Es würde nun hier zu weit führen, die Theologie vom Hohenpriester Jesus Christus, wie sie 7,1—10,18 entwickelt wird, eingehend darzulegen; schon der Autor selbst unterbricht sich an einer Stelle: „Davon jetzt im einzelnen zu reden ist nicht möglich“ [224]), und dieses Wort muß sich auch die vorliegende

---

[222]) Hebr 5,6.10; 6,20.

[223]) Der geistvolle Versuch von Schierse a.A. 267 a. O., durch eine einheitliche Deutung schwieriger und umstrittener Stellen wie Hebr 9,11.12.23; 10,20; 11,3 eine bestimmte Gesamtauffassung des Hebräerbriefes zu begründen, nach der die ἐπουράνια dem Hebräerbrief „kein fernliegendes, fragwürdiges Wolkengebilde“ sind, sondern „sozusagen die ‚metaphysische Kehrseite‘ aller irdischen Existenz, wo Wesen und Wirklichkeit von Dingen und Menschen erst zum Austrag kommen“ (48), ist nicht recht überzeugend; bezeichnenderweise muß sich die Argumentation zur Interpretation des mit ἐπουράνια (nach Schierse) Gemeinten auf gewisse (im übrigen z. T. mehrdeutige und umstrittene) Stellen des Epheserbriefs stützen, da der Hebräerbrief und das übrige NT keine passenden Belege liefern. Aber der kühne Vorschlag kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden; es wird sich dazu noch in anderem Zusammenhange Gelegenheit bieten.

[224]) Hebr 9,5 b.

Darstellung in ihrer Weise zu eigen machen. In Kürze seien aber wenigstens die leitenden Gedankengruppen bezeichnet und die entscheidenden Beziehungen und Differenzen zwischen „Typos“ und „Wirklichkeit“, „Verheißung“ und „Erfüllung“ angedeutet.

Im wesentlichen heben sich zwei Gedankenkreise gegeneinander ab. Im Kapitel 7 wird vorwiegend die hohepriesterliche Würde Jesu Christi als die Erfüllung und Überbietung des für sich nutzlosen, nur als Typos sinnvollen jüdischen Hohenpriestertums beschrieben und mit einer geschickten Verwendung der beiden atl Melchisedekstellen[225]) gestützt. Von 8,1—10,18 entfaltet sich eine breit angelegte Schilderung der Entsprechungen des hohenpriesterlichen Wirkens im „veralteten“ und im neuen Bund[226]); das Rückgrat der Darlegungen ist die „Blutregel“, welche nach dem Autor die Sühnungen im alten Bund bestimmt: „Ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung“[227]), und der Kernsatz lautet: „Christus aber, der als Hoherpriester der künftigen Güter kam, ist ... durch sein eigenes Blut ein für allemal in das Heiligtum eingegangen und hat ewige Erlösung gefunden“[228]). Es stehen sich gegenüber der Kultus des veralteten Bundes und der Kultus des neuen Bundes: dort zahlreiche Priester[229]), ohne göttlichen Eidschwur Priester geworden[230]), dem Tod verfallen[231]), Hohepriester, die zuerst für die eigenen Sünden Opfer darbringen müssen[232]), ein Hoherpriester, der alljährlich mit fremdem Blute in das Heiligtum eingeht[233]), und schließlich ist alles nutzlos, kein Heil bringend[234]); hier — im neuen Bund — ein einziger Hoherpriester[235]), ein auf ewig vollendeter Sohn[236]), ein mit Gottes Eidschwur eingesetzter Priester[237]), der in Ewigkeit bleibt, ein unvergängliches Priestertum besitzt[238]), der heilig, schuldlos, unbefleckt, geschieden von den Sündern und über die Himmel erhöht ist[239]), der einmal, ein für allemal sein hohepriesterliches Werk getan hat[240]), das schlechthin alles Heil in sich beschließt[241]).

Vom Typos, vom atl Hohenpriestertum her, wird auch verständlich, daß der Hebräerbrief an der Tatsache des einmal dargebrach-

---

225) Gen 14,18—20; Ps 110 (109), 4.
226) Hebr 8,13.
227) Hebr 9,22 b.
228) Hebr 9,11.12.
229) Hebr 7,23; vgl. 10,11.
230) Hebr 7,20.
231) Hebr 7,23.
232) Hebr 7,27 a.
233) Hebr 9,25; vgl. 10,11.
234) Hebr 9,1—10; 10,1—4.11.
235) Hebr 7,24; 8,1; 9,11; 10,12 u. ö.
236) Hebr 7,28 b.
237) Hebr 7,21.28b.
238) Hebr 7,24; vgl. 7,16; 9,12.
239) Hebr 7,26.
240) Hebr 7,27 b; 9,26 b. 28 a; 10,10.14.
241) Hebr 9,11—14.28 a; 10,10.

ten Opfers[242]) ebenso festhält wie an der Gewißheit eines „im Himmel" fortdauernden hohenpriesterlichen Tuns[243]); wie der atl Hohepriester Opfernder und zugleich der ist, welcher, in das Allerheiligste eingehend (und die vorgeschriebenen Riten vollziehend), die Entsühnung vornimmt, so umfaßt der hohepriesterliche Dienst Jesu Christi sein „Todesleiden"[244]), sein „Eingehen"[245]) und das (immerwährende) Zur-Geltung-Bringen der Opfertat[246]).

Für das Verständnis der christologischen Aussagen des Hebräerbriefes wäre es von großer Bedeutung, wenn man sein christologisches Erbe genau umgrenzen und analysieren würde; auch darauf kann hier nur kurz hingewiesen werden. Zweifellos will der Hebräerbrief einen Entwurf der ganzen Theologie bieten, er beabsichtigt keineswegs etwa die Vervollständigung eines umfangreicheren Systems an einer ganz bestimmten Stelle: er prägt vielmehr das gesamte ihm bekannte christliche Kerygma ganz selbständig und führt damit einen innerhalb der ntl Theologie in dieser Form völlig neuen[247]) Gedanken mit eindrucksvoller denkerischer Energie durch. Spuren überkommener Christologie fehlen zwar nicht ganz[248]), aber sie bleiben im Hintergrund. Die Stationen des Heilsweges Jesu Christi werden verschieden bezeichnet: „Reinigung von Sünden erwirken" — „sich zur Rechten der Majestät in der Höhe setzen"[249]); „ein wenig unter die Engel erniedrigt" — „mit Herrlichkeit und Ehre bekränzt"[250]); „Annehmen von Blut und Fleisch" — „Vernichtung des Teufels durch den Tod" — „Befreiung aller, welche durch Todesfurcht während ihres ganzen Lebens der Sklaverei verfallen waren"[251]); „Bitten und Gebete in den Tagen seines Fleisches Gott darbringen" — „Erhörung finden" — „den Gehorsam auf Grund von Leiden lernen" — „vollendet werden und Urheber ewigen Heiles sein für alle, die ihm gehorchen"[252]);

---

[242]) S. etwa Hebr 7,27: ein Hoherpriester, „der nicht täglich nötig hat, wie die Hohenpriester, zuerst für die eigenen Sünden Opfer darzubringen, dann für die des Volkes; denn das tat er ein für allemal, als er sich selbst darbrachte"; 9,28: „der Christus, einmal dargebracht, um Vieler Sünden wegzutragen"; 10,10: „den Willen, in dem wir durch die Darbringung des Heiles Jesu Christi geheiligt sind, ein für allemal".

[243]) S. Hebr 7,25: „deswegen" — da er, in Ewigkeit bleibend, sein Priestertum als unvergänglich hat — „kann er auch für alle Zeit die retten, die durch ihn zu Gott kommen, weil er allzeit lebt, um für sie einzutreten"; 9,24: „denn nicht in ein von Händen gemachtes Heiligtum ist Christus eingegangen, ein Gegenbild des wahren, sondern in den Himmel selbst, um jetzt vor Gottes Angesicht zu erscheinen für uns"; der gleiche Gedanke schon Röm 8,34.

[244]) Hebr 2,9; s. auch A. 242.

[245]) Hebr 6,20; 9,12.24.

[246]) S. A. 243; vgl. Hebr 8,3.4.

[247]) Aber s. auch A. 4.

[248]) S. etwa Hebr 1,2.3: Gott sprach jetzt zu uns „im Sohn, den er zum Erben von allem setzte, durch den er auch die Welten schuf, 3der, als Abglanz der Herrlichkeit und Abdruck seines Wesens wie als Träger des Alls durch das Wort seiner Kraft, Reinigung von den Sünden erwirkte und sich dann setzte zur Rechten der Majestät in der Höhe"; 13,20: „der Gott des Friedens aber, der von den Toten herausgeführt hat den großen Hirten der Schafe mit dem Blute eines ewigen Bundes, unsern Herrn Jesus".

[249]) Hebr 1,3: vom Sichsetzen zur Rechten Gottes o. ä. ist noch die Rede 8,1; 10,12; 12,2: die Wendung stammt aus Ps 110 (109), 1; s. Hebr 1,13.

[250]) Hebr 2,9.

[251]) Hebr 2,14.15; s. auch VV. 17.18.

[252]) Hebr 5,7—9.

dem Typos entsprechend ist vom „Eingehen" die Rede[253]), vom „Dargebrachtwerden" oder „Darbringen"[254]); in der Mitte des Weges steht das „Verkündigtwerden durch den Herrn[255]), am Beginn steht das „Eintreten in die Welt"[256]) und am Ende das „Erscheinen zum zweiten Male"[257]). Daß die Auferweckung keine Rolle spielt, wird an dem Typos liegen; der atl Hohepriester opfert und „geht ein" in das Allerheiligste, aber er wird nicht auferweckt: so wird die — z. B. bei Paulus so zentrale — Verkündigung von der Auferweckung im Hebräerbrief von einer Bildsprache, die kein Analogon hat, gewissermaßen „verschluckt", d. h. wohl ihrem Gehalt nach aufgenommen, aber formal unterdrückt[258]).

Abschließend und in gewissem Sinne zusammenfassend ist noch einiges zu sagen zu dem Problem: Der „Gottesdienst" der Hebräerbriefgemeinde und seine Beziehung zu „Christus, dem Hohenpriester".

Der Verfasser des Hebräerbriefs will also den Tod Jesu, den er als Glaubender nach dem „Bekenntnis", der „Homologie", zunächst als das entscheidende Heilsereignis ansieht, im Blick auf die gefährdete Gemeinde genauer verstehen, und er hebt die einzigartige Bedeutung dieses Todes dadurch ans Licht, daß er ihn durch das Medium des in der Schrift offenbarten Kultgottesdienstes der bisherigen Heilsgeschichte begreift. Die bunte Mannigfaltigkeit des jüdischen Kultes, so wie er in der Schrift geschildert wird, weist mit allen Einzelheiten — als „Typos" oder „Antitypos" — immer auf das einzige Geschehen am Kreuze und seinen „Vollzug" in der Erhöhung hin. Die konkrete Vielfalt der in der Schrift geschilderten Kulteinrichtungen erfüllt sich in der Einen Person und dem Einen Werk des Hohenpriesters Christus. Was in den älteren Bekenntnissen „gestorben sein, „gekreuzigt worden sein" und anderseits „auferweckt worden sein", „erhöht worden sein" o. ä. heißt, das übersetzt der Hebräerbrief in seine eigene Bildsprache, in die Sprache des von ihm gewählten „Realgleichnisses" oder „Typos", indem er Jesus Christus als Opferpriester und Opfer

---

253) Hebr 6,20; 9,12.24; dem Eingehen des Christus entspricht das „Hinzutreten" — Hebr 4,16; 7,25; 10,22; vgl. 11,6; 12,22; vgl. 7,19 — und die Möglichkeit des Eingehens — s. etwa Hebr 6,20; 10,19.20 — der Glaubenden; anders als im Typos ist der Nachvollzug des Weges des Hohenpriesters Jesus Christus für die Glaubenden der Weg zum Heil.

254) Hebr 7,27; 9,28, 10,10.

255) Hebr 2,3.

256) Hebr 10,5; vgl. 1,6.

257) Hebr 9,28; auch 10,37.38.

258) Die richtige Beobachtung, daß im Hebräerbrief von der Auferweckung Jesu nicht die Rede ist (mit Ausnahme der theologisch für das Briefganze völlig unerheblichen Formel 13,20), veranlaßt G. Bertram, Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung, in: Festschrift A. Deißmann 1927, 215 zu der Behauptung, die der Terminologie des Hebräerbriefes zugrunde liegende Vorstellung von dem Ausgang Jesu sei „die von seiner Erhöhung vom Kreuz in den Himmel"; macht man sich klar, daß der vom Hebräerbrief gewählte Typos für die Auferweckung, bzw. Auferstehung Jesu einfach keine Entsprechung besaß, wird man auch von daher der These Bertrams skeptisch gegenüberstehen.

zugleich begreift und indem er anderseits in verschiedenen Formulierungen[259]) von einem hohenpriesterlichen Eingehen Jesu Christi in den Himmel spricht. Im Tun Jesu Christi ist alles Entscheidende geschehen; es ist für uns geschehen, es ist ohne uns geschehen, es ist ein für allemal geschehen. Das zu bekennen, ist der wesentliche Inhalt des Bekenntnisses der Glaubenden, es ist der zentrale Inhalt ihrer Versammlungen, ihrer Lobopfer, ihres auf praktische Hilfe in der Gemeinschaft ausgerichteten Lebens[260]). Es findet sich nirgendwo ein wirklich sicheres Zeichen, daß die Gemeinde irgendeine Art unmittelbarer liturgischer Repräsentation der Tat Jesu Christi kannte.

Diese für uns äußerst auffällige Lücke hat man auf verschiedene Weise zu erklären oder auszufüllen versucht. Während M. Dibelius[261]) der Ansicht ist, in der Hebräerbriefgemeinde habe jeder unmittelbare „Kultus im antiken Sinn" — d. h. ein Gottesdienst, der ein Opfer oder etwas Opferähnliches einschließt — gefehlt[262]), schreibt H. Middendorf einen Aufsatz mit dem unmißverständlichen Titel „Das hl. Meßopfer nach dem Hebräerbrief"[263]), durch den er zeigen will, „daß verschiedene Gedankengänge des Briefes uns zum Sacrificium missae hinführen" und in dem er die „Fehlerquellen" bloßzulegen versucht, „aus denen das scheinbare Übersehen des Meßopfers durch den Verfasser des Briefes und das tatsächliche Nichtsehen durch die Exegeten erklärbar ist" (141)[264]). Und während O. Holtzmann[265]) den Verfasser zu einem scharfen

---

[259]) 4,14: „da wir nun einen großen Hohenpriester haben, der die Himmel durchschritten hat"; 8,1: „wir haben einen solchen Hohenpriester, der sich zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmeln gesetzt hat"; 9,12: Christus ist „durch sein eigenes Blut ein für allemal in das Heiligtum eingegangen und hat ewige Erlösung gefunden"; 9,24: Christus ist „eingegangen" ... „in den Himmel selbst, um jetzt vor Gottes Angesicht zu erscheinen für uns".

[260]) S. Hebr 10,25; 13,15.16.

[261]) M. Dibelius, Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief, in: Theologische Blätter 21 (1942), 1—11; abgedruckt in: ders., Botschaft und Geschichte II, Tübingen 1956, 160—176.

[262]) Dibelius verweist a. A. 261, zuletzt a. O. 174 f. mit Recht darauf, „wie unfeierlich und unpriesterlich der Hebräerbrief von der ‚Versammlung' der Christen", „wie unpriesterlich" er „von den Leitenden der Gemeinde redet" (s. Hebr 13,17.24; vgl. V. 7); er bezieht Hebr 10,29 (s. dazu auch RNT 8 [1953], 92) „nicht auf das kultische Sakrament, sondern auf das himmlische, auf das Opfer Christi, durch das der Christ die vollkommene Weihe erlangt hat" und findet, daß das Abendmahl im Hebräerbrief keine Rolle spielt. Und obwohl er sieht, daß nicht allzu lange später der 1. Klemensbrief deutlich von einer — von den Episkopen geleiteten — Gemeindeliturgie spricht (etwa 44,2–4; vgl. 43,1–6; besonders bemerkenswert 44,4: ἁμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν), kommt er für den Hebräerbrief zu dem Schluß, daß dieser für das vorletzte oder letzte Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts eine Auffassung der Kirche bezeuge, „die von jeder Verwertung eines Priester- und Opfergedankens, überhaupt von jedem antiken Kultus-Gedanken weit entfernt ist"; „aus theologischer Erkenntnis heraus", durchdrungen von der Größe der Priester- und Mittler-Idee lehrt der Hebräerbrief, daß „Opfer, Weihe, Eingang und Priesterdienst Jesu Christi im Himmel das einzige Kultmysterium sind, das für Christen noch Geltung hat" und daß es für Christen keinen anderen Priester gibt als Christus und „keinen anderen Kult als die Beteiligung an diesem himmlischen Mysterium".

[263]) H. Middendorf, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 1941, 141—144. 161—165.

[264]) Die Ausführungen sind im einzelnen keineswegs überzeugend. Es geht nicht an, aus kultischen Termini, die der Hebräerbrief als Verdeutlichungsmittel zur Darstellung des Heilsereignisses am Kreuze verwendet, unmittelbare Schlüsse auf eine Kultausübung der dem Hebräerbrief vor Augen stehenden Glaubenden zu ziehen; die Interpretation von termini wie προσέρχομαι, ὁμολογία und τελειόω in diesem Sinne muß bestritten werden

ebenso wie die Behauptung, daß eine genauere Betrachtung der Auffassung vom Heiligtum im Hebräerbrief den Schluß erlaube, es müsse „konsequenterweise in diesem ersten Teil des himmlischen Heiligtums" — Middendorf hält es für „am einfachsten", anzunehmen, das Heilige des himmlischen Zeltes sei (nach Hebr 8,5) die Kirche auf Erden, das Allerheiligste der Himmel selbst — „auch von Menschen, Priestern Kult ausgeübt werden" (144). In der Stelle Hebr 13,7—17 will er eine unmittelbare Meßopfertheologie erkennen.

Er versteht den Text so:

7: „Gedenket eurer (ersten) Führer, die euch das Wort Gottes verkündeten; ihr habt das Ende ihres Lebenswandels gesehen; ahmet ihrem Glauben nach!"

8: „Jesus Christus ist gestern (zur Zeit ihrer Lehrverkündigung) und heute derselbe; er bleibt es in Ewigkeit!"

9: „So laßt euch nicht durch verschiedenartige und fremde Lehren abseits führen! Gut ist es, daß man durch Gnaden(mittel) das Innenleben nährt, aber nicht durch Speisen (= Beispiel für die Ordnung der toten Gesetzeswerke); diese (Gesetzesordnung) hat denen nicht genützt, die darnach handeln".

10: „Wir haben einen Brandopferaltar, von dem nicht essen dürfen (nach ihrem eigenen Gesetz) die Diener des Zeltes (des Alten Bundes)".

11: „Denn die Körper der Tiere, deren Blut als Sündopfer vom Hohenpriester ins Allerheiligste gebracht wird, wurden außerhalb des Lagers verbrannt".

12: „Deshalb litt auch Jesus außerhalb des Tores, damit er durch sein eigenes Blut sein Volk heilige".

13: „Laßt uns denn hinausgehen zu ihm außerhalb des Lagers, um teilzunehmen an seiner Schmach".

14: „Wir haben hier nämlich keine bleibende Stadt (etwa Jerusalem), sondern suchen die zukünftige".

15: „Durch ihn also laßt uns darbringen immerdar Gott das Lobopfer, das heißt die Frucht der Lippen, die seinem Namen huldigen!"

16: „Vergeßt nicht auf die Wohltätigkeit und (Pflege der) Gemeinschaft; an solchen Opfern (Lob- und Liebesdienst) hat Gott Gefallen".

17: „Gehorchet euern Führern (Bischöfen und Diakonen) und seid ihnen untertan; diese nämlich wachen über eure Seelen und sind Rechenschaftsablage dafür schuldig; mögen sie es freudig und nicht mit Seufzen tun; letzteres wäre euch nicht von Nutzen" (161 f.). Diese Paraphrase wird man mit Ausnahme einiger Kleinigkeiten (es ist z. B. natürlich nicht angängig, das farblose ἡγούμενοι in V. 17 [vgl. VV. 7. 24] unter Beiziehung des ersten Klemensbriefes [42,4; vgl. 44,4] als gleichbedeutend mit „Bischöfe und Diakonen" im Sinne der dort zweifellos bezeugten kultischen Repräsentation im Gemeindegottesdienst zu verstehen) als zutreffend ansehen können; aber wenn am Schluß gefragt wird„ Was haben war nun festgestellt für den Abschnitt 13,7—17?", so ist man einigermaßen erstaunt, daß die Antwort lautet: „In den ersten Versen sahen wir einen Hinweis auf den Wortgottesdienst. 9—15 sprachen uns vom Meßopfer. Es ist ein Sühnopfer, ein Bundesopfer, ein Lobopfer. Aktiv und passiv nehmen wir daran teil. V. 16 meint die Agape, das Liebesmahl, das mit der Eucharistie verbunden war" (164). Nirgendwo ist ein wirklich tragfähiger Hinweis für eine so weitgehende These zu erkennen. Middendorf beruft sich u. a. auf eine Äußerung von O. Michel Hebr 1936, 123 (zu Hebr 9,18—22), nach welcher der Hebräerbrief, obwohl er nicht viel vom Abendmahl spreche, die Lehre und Feier des Abendmahls voraussetze und anzunehmen sei, „daß gerade der Blut- und Opfergedanke des Abendmahls seine Beziehung zum Priester- und Mittlergedanken hat (9,20; 10,29; 12,24)"; aber die drei angeführten Belegstellen beweisen das Gewünschte keineswegs, und überdies drückt sich O. Michel Hebr 1949 (= 1955), 210 anders, wenn auch immer noch zu bestimmt aus. Daß die Hebräerbriefgemeinde das Abendmahl kennt und feiert, läßt sich nur aus sehr allgemeinen Erwägungen erschließen, keinesfalls beschäftigt es merklich oder gar führend das im Hebräerbrief zum Ausdruck kommende theologische Interesse des Autors.

[265]) O. Holtzmann, Der Hebräerbrief und das Abendmahl, in: Zeitschr. f. ntl Wissenschaft 10 (1909), 251—260.

Gegner jeder sakramentalen Abendmahlspraxis in der Gemeinde stempelt[266]), will F. J. Schierse[267]) in ihm wenigstens den Kritiker einer falschen Abendmahlspraxis erkennen[268]).

---

[266]) Die entscheidende Stelle Hebr 13,7—17 würde nach Holtzmann folgendermaßen zu paraphrasieren sein:

7: Erinnert euch eurer einstigen Führer; dem entspricht:
17: Gehorcht euren jetzigen Führern, die einmal über euch Rechenschaft geben müssen.
8: Jesus Christus bleibt immer derselbe.

9: Demgegenüber laßt euch nicht durch schillernde, von der alten Auffassung abweichende Lehren verführen; denn es ist gewiß schön, wenn das Herz fest wird, wie die Irrlehrer versprechen, aber das soll dann durch die Gnade Gottes geschehen, und nicht durch βρώματα, durch Speisen, d. h. durch eine sakramentale Mahlzeit; auch der atl Gemeinde haben ja die Opfermahlzeiten die Hilfe nicht gebracht, die jetzt von den Christen der bekämpften Richtung dem Abendmahl zugeschrieben wird.

10: Wir Christen haben einen Altar, auf dem Jesus sich selbst zur Versöhnung geopfert hat, von dem die feiernde Gemeinde, d. h. also die Gesamtheit derer, welche dem pneumatischen, ntl Tempel dienen, nicht essen darf: d. h. ein sakramentales Essen vom Leibe Christi kann nicht erlaubt sein.

11: Auch nach atl Vorschrift wurde von den Opfern des Versöhnungstages ein Opfermahl nicht gehalten (s. Lev 16,27); wie in der atl Ordnung die σώματα der am Versöhnungstag geopferten Tiere vor dem Lager verbrannt wurden, so darf auch der Leib des ntl Versöhnungsopfers, das σῶμα Χριστοῦ, von den Gläubigen nicht gegessen werden.
12: Der Tod Jesu stimmt mit der atl Vorschrift überein: daraus ergibt sich wieder, daß das Opfer Christi nimmermehr für die Gläubigen zur Speise und zum Mahle werden darf.
13.14: Eine Religion ohne Opfermahl zieht aber bei den Heiden Verspottung auf sich, wir müssen also die Schmach unseres Messias mittragen.

15.16: Die Christen haben aber doch Gaben für Gott: Lobopfer, Wohltätigkeit, Milde.

Es ist gar nicht zu leugnen, daß der Vorschlag Holtzmanns innere Konsequenz besitzt und viel Verlockendes an sich hat. Der entscheidende Einwand ergibt sich aus dem Text V. 10: der Ausdruck οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες meint nicht die ntl Gemeinde, sondern die Anhänger der alten Ordnung; wo σκηνή, die neue Ordnung bezeichnet, wird das deutlich gesagt (Hebr 8,2; 9,11). Fragwürdig ist auch die Deutung der VV. 13.14. Vgl. auch RNT 8 (1953) z. St.

[267]) F. J. Schierse, Verheißung und Heilsvollendung usw., München 1955.

[268]) Nach Schierse a.a.O. 184—195 sind die schwierigen Verse Hebr 13,7—17 etwa so zu verstehen:

7 und 17: Umschließende Klammer: Hinweis auf die Lehrautorität der verstorbenen und lebenden Gemeindeführer.

8: Die Unveränderlichkeit des Gotteswortes hat den letzten Grund in der ewigen Seligkeit Jesu Christi.

9: Warnung vor fremdartigen Lehren. Richtigstellung der fremdartigen Lehre, der „βρῶμα-Lehre", nach der bestimmte um die Festigung des Herzens besorgte Christen durch βρῶμα beim eucharistischen Mahl oder bei der Agape die Vereinigung mit göttlichen Kräften so physisch-real zu erfahren glauben, daß sie nicht mehr auf die künftige Stadt warten zu brauchen meinen u. ä.

10: Die richtige Auffassung ist: „der christliche Altar kennt kein βρῶμα, kein irdisch-sarkisches Opfermahl" (192). „wir haben einen himmlischen Altar, von dem zu essen, d. i. die volle Verwirklichung der göttlichen Tischgemeinschaft schon jetzt zu erfahren, kein Recht haben" (192) die dem Zelte Dienenden, d. h. die christliche Gemeinde.

11.12: Aus Lev 16,27 ergibt sich auf Grund der Auslegungsmethoden des Autors, „daß die Gemeinschaft mit Christus nicht auf naturhaft-irdische Weise, durch ein sarkisches βρῶμα, vermittelt wird, sondern die geistige Entscheidung der Nachfolge in Leiden und Tod zur Voraussetzung hat" (193).

13.14: Hinausgehen aus dem Lager entspricht dem Hinzutreten zu den himmlischen Wirklichkeiten.

Aber wenn man die Texte immer wieder nüchtern und möglichst unvoreingenommen durchsieht und sich nach Kräften davor hütet, den Wortlaut zu überanstrengen, um ihn etwa mit irgendeiner These oder Hypothese in Einklang zu bringen, wird man bei der merkwürdig ambivalenten Textlage zu weniger zirkumskripten, aber vielleicht doch zuverlässigeren Ergebnissen kommen.

Es ist dann etwa dieses zu sagen:

erstens: der Hebräerbrief ist an der Diskussion einer liturgischen Repräsentation des Heilsereignisses in Tod und Erhöhung Jesu Christ nicht interessiert; zweitens: die Möglichkeit, daß der Hebräerbriefverfasser, bzw. die Hebräerbriefgemeinde irgendeine Form eines sich regelmäßig wiederholenden Gottesdienstes kannte, die über einen bloßen Wortgottesdienst hinausgeht, muß offengelassen werden, besonders auf Grund der allgemeinen Erwägung, daß wir uns eine Gemeinde z. B. ohne Herrenmahl nicht recht vorstellen können[269]; auf jeden Fall ist der Verfasser aber vor allem mit rein grundsätzlichen theologischen Fragen beschäftigt und kommt nur ganz beiläufig auf die „Gemeindeversammlung“[270] zu sprechen, ohne auch nur die mindeste konkrete Andeutung zu machen, was bei diesen Gemeindeversammlungen geschieht, oder gar was für eine Liturgie dort gefeiert wird: man muß sich ein-

---

15: Aufforderung zu kultischem Lobpreis.

16: Mahnung zur Nächstenliebe.

Die Auffassung von Schierse stellt eine revidierte Fassung des Vorschlages von O. Holtzmann dar, allerdings fehlt ihr die bei O. Holtzmann so eindrucksvolle Einlinigkeit und Folgerichtigkeit der Gesamtdeutung, weil er auf der einen Seite wohl eine Polemik gegen ein — mißverstandenes — Speisesakrament erkennen möchte wie Holtzmann, auf der andern Seite aber den Radikalismus Holtzmanns natürlich nicht akzeptieren kann. Die Einwände gegen Schierses Rekonstruktion werden z. T. den Einwänden gegen O. Holtzmann ähneln; vor allem ist es nicht wahrscheinlich, daß unter den „dem Zelte Dienenden“ V. 10 die christliche Gemeinde verstanden wird: in V. 9b ist von βρώματα die Rede, „von denen die keinen Nutzen hatten, die damit umgingen“ — das sind doch die Angehörigen der alten Ordnung, entsprechend dann auch V. 10. Von einer „βρῶμα-Lehre“ steht nichts da, es ist vielmehr von „allerlei und fremden Lehren“ die Rede und von „βρώματα“ (s. auch Hebr 9,10), und ganz willkürlich ist das Verständnis von φαγεῖν V. 10, mit dem das Verbot des Essens für die christliche Gemeinde erklärt und anderseits dem kultischen Essen dennoch ein Raum offengehalten werden soll. Bei der Besprechung der VV. 13—16 wundert sich Schierse selber: „Die unbestreitbare Tatsache einer religiösen Mahlzeit in der urchristlichen Gemeindefeier scheint geflissentlich übersehen oder zumindest in ihrer Bedeutung ungebührlich zurückgedrängt zu werden“ (193) — aber er verlegt sich den Weg zu einer Lösung dieses Rätsels, indem er für die VV. 9—12 und überhaupt für den ganzen Brief („die erste liturgische Predigt“: 207) einen so prononcierten liturgischen Hintergrund konstruiert. Wer sich an der Exegese des Hebräerbriefes versucht hat, wird freilich weit entfernt davon sein, zu verkennen, daß sich auch jeder andere Deutungsversuch seinerseits mit ungelöst oder gar unlösbar scheinenden Schwierigkeiten herumschlagen muß.

269) Hier kann man dann gewiß auf die „Abendmahlstermini“ im Hebräerbrief hinweisen (z. B. G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes, München 1952, 130 A.19), und schließlich auch auf die deutlicheren „liturgischen“ Aussagen des ersten Klemensbriefes, aber äußerste Zurückhaltung bei den daraus für die „Liturgie“ in der Hebräerbriefgemeinde zu ziehenden Schlüssen ist angebracht, wenn man wirklich am Text bleiben will.

270) ἐπισυναγωγή Hebr 10.25; bemerkenswert ist, daß die Mahnung, nicht wegzubleiben von der eigenen Versammlung, keineswegs „liturgisch“ begründet wird — sie steht vielmehr mitten unter Mahnungen zum Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung, zum Aufeinander-Achten, zur Ermunterung in der Liebe und in rechten Werken, zum Einander-Zureden. Auch die Mahnungen Hebr 13,15.16 haben keinerlei „liturgisches“ Kolorit.

fach damit zufrieden geben, wenn man auf festem Boden bleiben will[271]); drittens: dabei kann allerdings kaum ein Zweifel sein, daß der Hebräerbrief auch und gerade der Liturgie und der theologischen Vertiefung der liturgischen Repräsentation wichtige Dienste leisten konnte und geleistet hat; aber das ist dann nicht mehr Gegenstand einer Bestandsaufnahme der unmittelbaren Theologie des Hebräerbriefes, sondern gehört zur Geschichte seiner theologischen Auswirkungen.

---

[271]) W. Hahn, Gottesdienst und Opfer Christi, Göttingen 1951, ist, was den Hebräerbrief angeht, daran interessiert, nachzuweisen, daß sich „die im Gottesdienst liturgierende Gemeinde" an dem von dem Hohenpriester Christus vollzogenen Kultus beteiligt weiß (111), aber er beobachtet ganz richtig, „daß im Vordergrund nicht die Ermahnung zur fleißigen Teilnahme am Gottesdienst der Gemeinschaft steht, sondern es dem Hebr. um das Hinzutreten zu Gott selbst und zum Christus-Mysterium geht" (111). Was die beliebte „liturgische" Deutung des Bildes vom „Herantreten" (προσέρχεσθαι) angeht, so braucht gewiß nicht geleugnet zu werden, daß dieses Bild dem liturgischen Bereich des AT entnommen ist; ganz sicher aber wird es vom Hebräerbrief nicht liturgisch, sondern theologisch ausgewertet; s. auch RNT 8 (1953), 90 zu Hebr 10,22. Dabei mag man nichts gegen eine Formulierung einzuwenden haben wie etwa diese: „Dieses Herantreten umfaßt das ganze Leben des Christen, findet aber seinen besonders klaren Ausdruck im Gottesdienst der Gemeinde" (Hahn a.a.O. 112), wenn nur zugegeben wird, daß der zweite Teil dieses Satzes schon über den unmittelbaren Text hinausgreift und also nur mittelbar als Meinung des Hebräerbriefverfassers angeführt werden kann. Angemerkt sei in diesem Zusammenhang noch, daß es eine unzulässige Vereinfachung wäre, wollte man eine Auffassung, die in dem Hebräerbrief mehr oder minder deutliche Hinweise auf die in der Gemeinde gefeierte Eucharistie, d. h. das Herrenmahl, erkennen möchte, schlicht „katholisch" nennen und die Bestreiter dieser Auffassung lediglich unter „Protestanten" suchen. Die Lage ist verwickelter. Thomas von Aquin z. B. findet, daß der Text Hebr 13,10 (ἔχομεν θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες) vom Kreuzesopfer und nicht von der liturgischen Repräsentation des Kreuzesopfers spricht: „Istud altare vel est crux Christi, in qua Christus immolatus est, vel ipse Christus, in quo et per quem preces nostras offerimus ... De isto ergo altari non habent potestatem edere, id est fructum passionis Christi percipere, et ipsi tanquam capiti incorporari, qui tabernaculo legalium deserviunt ... Vel tabernaculo corporis deserviunt qui carnales delectationes sequuntur" (ed. Fretté 21 [1889], 729; der letzte Satz zeigt übrigens, wie rasch diese an sich nach einer — gewiß typologischen — Literalexegese tendierende Auslegung [s. a.a.O. S. 729, rechte Spalte, Zle. 16 f. v. o.] auch immer noch den Bezirk allegorisch-erbaulicher Umdeutung erreichen kann). Thomas steht hier im Zusammenhang mit einer bestimmten Auslegung der alten Kirche, die ebenfalls zurückhaltend ist, was die eucharistische Deutung von Hebr 13,10 angeht (zur Geschichte der Exegese von Hebr 13,10 s. auch B. Haensler, in: Biblische Zeitschrift 11 [1913], 403—409). Demgegenüber erklärt der protestantische Neutestamentler G. Bornkamm (unter Hinweis auf den Hebräerbriefkommentar des Protestanten O. Michel Hebr 1936, 225 f.), daß man den Satz Hebr 13,10 „mit Recht" auf die Feier des Herrenmahls gedeutet habe (Theol. Blätter 1942, 60). Spicq II, 425 nennt 5 Gründe, die eine Deutung des θυσιαστήριον Hebr 13,10 auf die Eucharistie ausschließen; I, 316—318 aber sucht er die Eucharistie als eine dem Hebräerbrief bekannte Wirklichkeit nachzuweisen. Er sagt: „Es ist seltsam, daß in einem Schreiben, das gänzlich dem Kult, dem Priestertum und dem Opfer Christi gewidmet ist, die Eucharistie nicht explizit erwähnt wird. Jedoch der Autor ist so sehr damit beschäftigt, den geistigen Charakter des neuen Bundes hervorzuheben ..., daß er nicht daran denkt, den Ort des irdischen Opfers im christlichen Kult anzugeben. Indessen ist dieser Ort leicht zu bestimmen, und die Anspielungen auf dieses Sakrament sind häufig" (316). Er stellt dann zum Beweis zusammen Hebr 6,4 (δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου) mit Joh 6,31 (ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν); Hebr 10,3 (ἀνάμνησις) mit 1 Kor 11,24.25 und Lk 22,19; Hebr 10,10 mit Mk 14,22 = Mt 26,26 = Lk 22,19; Hebr 10,20 mit Kol 1,22, bzw. den Stellen, die ein symbolisches Brechen des Brotes bei der Eucharistiefeier bezeugen; Hebr 10,25 will er durch 1 Kor 11,20 sowie 1 Kor 11,26 und 22,16—18 (?) erläutern (316 f.). Nichts davon hat wirklichen Beweiswert, wenn man das zu Beweisende nicht einfach voraussetzt, und das Gleiche gilt von dem, was anschließend über Hebr 13,10—15 gesagt wird (317 f.). Aber auch wenn man

mit Sicherheit die bewußte Verwendung eucharistischer Termini im Hebräerbrief feststellen könnte, wäre bei der erstaunlich indirekten Redeweise (besonders wenn man sich die Thematik des Briefes vor Augen hält!) immer noch die Frage zu stellen, ob der Autor nach der Tendenz seines ganzen Schreibens nicht eher den Blick der Gemeinde ganz absichtlich und aus guten Gründen auf das einst ein für allemal dargebrachte Opfer und sein himmlisches Fortwirken lenken will; die antisakramentale These etwa O. Holtzmanns (s. o. A. 265) könnte die von Spicq angeführten Argumente ohne Schwierigkeit auch und gerade für sich ins Feld führen. Ich vermag auch nicht einzusehen, daß der hymnische Lobpreis, von dem Hebr 13,15 die Rede ist, „beim Herrenmahl erklingt", wie G. Bornkamm (a. A. 269 a. O. 13, A. 19) will: solche Formulierungen brauchen zwar gewiß nicht gänzlich falsch zu sein, aber sie schränken m. E. willkürlich den umfassenderen Sinn der Stelle ein, die sogleich mit dem V. 16 von Wohltun und Gemeinsinn als „Opfern" spricht (vgl. dazu auch Hebr 10,19—31).

# Drei Wortinterpretationen

*Von Eugen Biser, Heidelberg*

## I

## BEGRIFF, IDEE UND BILD

### Versuch einer Einordnung

Wer die Wahrheit ursprünglich, das heißt von ihrem Ur-Sprung her zu verstehen sucht, indem er sich durch alle ihre Manifestationen hindurch in das Wunder ihres Aufgangs versenkt, steht unwillkürlich vor der Frage, wo sich der erfahrene Entbergungscharakter auch tatsächlich zeige. Gehört es denn zum Wesen dieses Ent-Springens, daß es stets von seinen Ergebnissen verstellt bleibt, oder gibt es unter den Erscheinungsweisen des Wahren doch die eine oder andere, wo die Dynamik der Erschließung noch nicht ganz erstarrt ist unter der Statik der erschlossenen Form, wo der Vorgang des Wahren, seine *a-letheia*, noch anhält im wahren Ergebnis, wo also das Ergebnis das Wahre noch ursprünglich wahrt?

Wer von solchen Fragen bedrängt wird, sucht sie zunächst an Naheliegendem, Bekanntem, zu stillen. Was liegt uns unter allen Erscheinungsformen des Wahren aber näher als der *Begriff*, der nicht nur, wie das von ihm Umgriffene, „zum Greifen nah" ist, sondern dieses Greifen selbst als der Griff des Geistes nach seinem Gegenstand? Damit ist auch schon gesagt, woher diese im Bereich des Wahren, das doch sonst stets etwas Entrücktes, von Fern her Leuchtendes meint, wahrhaft erstaunliche Nähe rührt. Sie entstammt der Tatsache, daß der Begriff, mehr als jede andere Erscheinungsform des Wahren, menschliche Setzung, Werk des nach Wahrheit strebenden Geistes ist. Begreifend lege ich den erscheinenden Sachverhalt auf sein tatsächliches Erschienensein fest. Ich hemme seine Entgegenkunft, um ihn auf seine Konturen hin abtasten zu können. Ich sehe gleichzeitig von seiner individuellen Eigentümlichkeit, von seinem Einzelsein und Einzelschicksal ab, weil er eben durch diese Vereinfachung „griffig" wird und mit anderem, bereits auf gleiche Weise Erkundetem zusammengeht. Doch diese Verknüpfung des Begriffs mit der Abstraktion setzt ihn, so sehr sie seine „Handlichkeit" bestätigt, zugleich dem Verdacht aus, er lasse das von ihm Erfaßte nicht zur vollen Aussage kommen, er verhindere seine volle Selbstbezeugung. Was sich begrifflich klärt, empfängt seine Klarheit in der Tat aus einem vorgängigen Bescheidwissen des erkennenden Geistes. Es ist ja gar nicht so, als ob der Erkennende den Begriff aus dem Sachverhalt ursprünglich schöpfe. Er bringt ihn, wie der erkenntnistheoretische Rationalismus schon immer versicherte, bereits mit; er legt ihn dem

Gegenstand über; er sieht zu, ob das Erkenntnisobjekt der angelegten Erkenntnisform genügt. Die schöpferische Erarbeitung des Begriffs ist selten. Sie leistet Pionierarbeit. Sie vollbringt Entdeckungen. Ihr folgt die Ausmessung des gewonnenen Neulands mit Hilfe der bekannten Maße.

Doch selbst der schöpferischen Leistung des Begriffsdenkens haftet ein Zug zur Vereinfachung und zur Festlegung des endlich Begriffenen an. Und so läßt auch sie den Aufbruch des Wahren nicht ausschwingen. Sie schneidet dem Sachverhalt jedes weitere Wort ab, das den über ihn gefällten Spruch sprengen könnte. Sie will ihn so, wie er begriffen ist, und nicht anders. Es ist schon so: wenn sich die Dinge zu weit vorwagen und in die Reichweite des begrifflichen Zugriffs geraten, ist es um ihr Eigensein geschehen. Sie werden zu Gegenständen der geistigen Bestimmungskraft und sie hören auf, Bezeugungen des Wahren und seiner unerschöpflichen Selbstmitteilung zu sein.

Es ist bezeichnend, daß Platon das, was an den Dingen zum Inhalt des philosophischen Wissens, der *episteme*, zu werden vermag, der Reichweite des Begreifens entrückte und an einen „überhimmlischen Ort" versetzte. Und es war nur folgerichtig, daß er diese geistigen Gehalte dann auch nicht mehr vom Tastsinn und der Funktion des Greifens, sondern vom Gesichtssinn, vom Sehen und Schauen her benannte; daß er von *Ideen* sprach. Die Idee ist das am Horizont des Unerreichbaren Aufleuchtende, nur noch schauend zu Berührende, das aus der Ferne des Ideals herübergrüßende Eidos der Dinge.

Die jedes unmittelbare In-Besitz-nehmen verwehrende Ferne der Ideenwelt könnte als schmerzliche Grenze, am Ende gar als Mangel empfunden werden. Bestünde er wirklich, so würde er doch vielfach aufgewogen durch jenes Element, das in der hierarchischen Spitze des Ideenkosmos am deutlichsten zutage tritt. Dort steht und leuchtet als Sonne des Ideenreiches die Idee des Guten, die in der Fortführung des platonischen Höhlengleichnisses die „Herrin" genannt wird, „die sowohl die Wahrheit wie das Erkennen gewährt". Mit dem Licht spendet sie auch die Möglichkeit, daß es gesehen werde. Als Sonne schafft sie auch das sonnenhafte Auge. Sie ist reine Selbstmitteilung, die das Verborgene ins Offene, Schaubare, hebt. Und dieser Impuls überträgt sich auf sämtliche Glieder der weitverzweigten Ideenwelt. Er setzt sie in eine unausdrückliche Übereinkunft zueinander, die sie zu Bezeugungen der umfassenden, in der Zentralsonne des Ganzen anhebenden Entbergung werden läßt. Und damit entschädigt er den erkennenden Geist überreich für die Enttäuschung, die sein unermüdliches Begriffsstreben im Aufblick zum Ideenreich erlitt. Die Verweigerung des Besitzes wird durch einen Überschuß an Mitteilung aufgewogen. Zwar hat er am Ende seiner Ideenschau nichts verfügbar, nichts zu eigen; was er aber sah, ist ihm aus der Huld des Guten selber zugeeignet. Und das ist mehr als jeder fest zu verrechnende Begriffsinhalt und Wissensbesitz.

So erscheint die Ausgangsfrage endgültig an die Idee verwiesen. Das Merkwürdige ist nur, daß sie sich damit nicht zufrieden gibt. Und das Unbehagen entspricht genau der Unzulänglichkeit, welche die platonische Konzeption aufweist, weil sie den Bereich des konkret Gegebenen überspringt oder doch als eine Welt des Unzulänglichen, Uneigentlichen, Scheinhaften abtut. Gibt es denn in diesem Vordergrund des Wahrheitsfeldes nichts, was der Grenzen

des Begrifflichen überhoben ist und doch den Tatbestand der Ideen erfüllt? Auf diese Frage antwortet die platonische Wahrheitslehre selbst, wenn auch gleichsam nur nebenbei, als sei ihrer Antwort, jedenfalls für das ernste Wahrheitsstreben, für die Freundschaft und Liebe zu den Ideen — die Philosophie — keine ernsthafte Bedeutung beizumessen. Sie hat diese ihre Auskunft im Mimesis-Gedanken niedergelegt. Danach ist alles Seiende ein schattenhaftes Abbild der unvergänglichen Ideen und darum für den Menschengeist Sprungbrett, das ihm ermöglicht, sich zum überweltlichen Hort des Wahren aufzuschwingen. Es verlohnt sich, bei dieser von ihrem Entdecker so gering bewerteten Welt der *Bilder* länger zu verweilen. Wer sie nicht nur als Gelegenheit betrachtet, vom Gegebenen dieser Unzulänglichkeit abzuspringen, wird in ihnen genau das wiederfinden, was der Begriff unterdrückt: das Zeugnis der sich selbst entbergenden Wahrheit.

Zwar ist der Bild-Begriff, schon im platonischen Ansatz, weitverzweigt und fließend, eines aber läßt sich doch auf die Frage nach dem Gemeinsam-Kennzeichnenden sagen: welchen Rang ein Bild auch immer erreicht, ob es nur Abglanz ist oder die Höhe des Urbildlichen erreicht, ob es nur allegorisches Spiel bleibt oder echtes Symbol wird, immer ist es von Grund auf auf Entschleierung hin angelegt. Auch noch das verschattete Abbild und die verspielte Allegorie wollen etwas „zeigen", zuvor Verborgenes zur Aussage bringen. Bilder sind wie Fenster, durch die das Tageslicht des Wahren in das Dunkel der unaufgelichteten Gegebenheiten hereinscheint. Zwar kommt die Helle, die ihnen innewohnt, am Geheimnis des Einmalig-Einzelnen an ihr Ende. Sie wird gleichsam von den konkreten Gestalten aufgesogen. Doch noch in diesem Verdämmern und Versinken bezeugt sich das verlöschende Licht in immer neuen Spielformen. Das Ende ist nicht Erstarrung, sondern liebender Kampf, der sich gerade dort am schönsten entfaltet, wo die Strenge der Form über den metaphysischen Andrang siegt.

Und das alles vollzieht sich, noch bevor der Begriff danach zu greifen vermag. Oder ist es die schier unerschöpfliche Schönheit des Gewährten, die den Zugriff verhindert, das Begriffsstreben lähmt? Jedenfalls ist die begriffliche Deutung des Bildes immer etwas sehr Spätes, ein durch und durch sekundärer Akt. Er setzt immer erst nachträglich ein, nachdem das Bildgeschehen voll ausschwang und in sich selbst zuende kam. Er gehört ihm in keiner Weise an und kommt, wenn er etwa vom Interpreten oder vom Historiker vollzogen wird, rein zufällig und äußerlich zum Bildgeschehen hinzu. Das Bild ist in diesem undifferenzierten Sinn des Wortes etwas, mit dem Begriff verglichen völlig Selbständiges, eine Form des Wahren eigener, unableitbarer Art. Es ist jene unter den Erscheinungsweisen des Wahren, die den Impuls der Entbergung unmittelbar vergegenwärtigt und darum den Sinn des Wahren vollkommener als der Begriff bewahrt.

Was der Begriff an Genauigkeit gewinnt, büßte er immer schon an Ursprünglichkeit ein. Was das Bild an rationaler Schärfe entbehrt, wiegt es durch seine Nähe zum Urereignis des Wahren auf.

Im Begriff meistert der Geist das Wahre. Im Bild zwingt das Wahre den Geist auf die Knie. Und kniend empfängt er, was sich seinen begrifflichen Bestimmungsversuchen versagte.

## II

# WAS HEISST WELT?

### Versuch einer Sinnbestimmung

Was sich in dem scheinbar so umfassenden, scheinbar so unpersönlichen Begriff „Welt" verbirgt, vermag am besten die Wortgeschichte ans Licht bringen. Das Wort „Welt" entwickelte sich aus dem althochdeutschen „weralt", in dem der Stamm „vir", Mann, noch anklingt, der uns von den Wortformen „Werwolf" und „Wergeld" her vertraut ist, während er als germanisches Einzelwort verlorenging. Wie sich die Sinndehnung von „Mann" zu „Welt" auch immer vollzogen haben mag, eines wird aus dieser Entwicklung klar, daß nämlich die scheinbar so objektive, dem Menschen souverän gegenübertretende Vorstellung „Welt" in ihrem Ansatz keineswegs so sachlich, sondern dem Menschen ganz und gar verhaftet war. Und setzt nicht auch das griechische Korrelativ *Kosmos,* in dem die Bedeutungen „Welt" und „Ordnung" unauflöslich zusammenschwingen, den Menschen und seinen Logos als ordnendes Prinzip und als den in die entstandene Ordnung aufgenommenen Bewohner voraus? Nur der Mensch ist fähig, den Andrang des Seienden in einer Weise zu deuten, daß er sich in ihm geistig und praktisch einzurichten vermag, daß ihm das „Chaos" zum Wohnraum, zur Herberge, zum „Kosmos" wird. Welt gibt es nur vom Menschen her und für den Menschen. Welt und Mensch stehen in einem unaufhebbaren Wechselbezug.

Mit dieser von der Wortgeschichte aufgewiesenen Einsicht stellt sich jedoch sofort die Frage, *wie* denn der Mensch die Überfülle des Gegebenen deute, damit sich aus ihr die wohnlich werdende Welt ergibt. Dieser Frage soll hier ein Stück weit nachgegangen werden. Ihre Beantwortung knüpft am besten an die Tatsache an, von der alles menschliche Ordnen ausgeht. Um sein Ziel zu erreichen, bedarf es eines Horizontes, innerhalb dessen es sichten, aufgliedern, zusammenstellen und einteilen kann. Zur gleichen Zeit soll dieser Horizont aber noch eine zweite Funktion erfüllen: er soll das Geordnete in dem vom Menschen gestifteten Zustand erhalten und gegen die Möglichkeit der Umschichtung oder gar des Umsturzes abschirmen.

Diese doppelte Erwartung, die der Menschengeist in den ermöglichenden Grund seiner Ordnung setzt, ist Anlaß zu einem geistigen Prozeß, der den erfragten Sinn von Welt dadurch, allerdings auch nur dadurch erhellt, daß er die Frage in seiner eigenen Fragwürdigkeit erstickt.

An und für sich fände die ordnende Vernunft den formalen Horizont ihres Beginnens bereits in dem Begriff des allgemeinen und universalen Seins, dem ens in communi, vor. Doch seine universale Weite und widerstandslose Leere enttäuscht ihr Verlangen nach einer festen, sichernden Grenze. Darum wählt sie als Horizont ihres Ordnungswerkes nicht den universalen Seinsbegriff selbst, sondern seine höchste Potenzierung im Ipsum Esse, den Gottesbegriff. Und damit setzt auch schon die atemberaubende Dramatik des Welt-Gedankens ein. Denn wenn die Gottesidee wirklich als das Höchste Umgreifende gedacht wird, das den Menschen mit allem Seienden in reiner Vollkommenheit und souveräner Macht umfängt und wahrt, dann hebt sie kraft ihrer eigenen

Hoheit und Seinsfülle das ganze Beginnen der ordnenden Vernunft im Ansatz auf. Die Seins- und Sinnmächtigkeit des Gottesgedankens läßt es einfach nicht zu, daß er vom Menschen als Grenzwert seiner Entwürfe angesprochen werde. Er windet ihm das Werk des Ordnens aus der Hand. Der Ordnende wird zu einem in die von Gott selbst verfügte Ordnung Gerufenen. Statt Welt in ihrer Bezogenheit auf den Menschen — im Sinne des althochdeutschen weralt — entsteht die *Schöpfung* mit ihrer ausschließlichen Hinordnung auf Gott. Die notwendige Ablösung eines menschlich verständlichen, mit dem Menschsein selbst gesetzten Beginnens hält jedoch nur solange an, als der Gottesgedanke wirklich in seiner ganzen Bedeutungsfülle durchgehalten wird. Dieser Verpflichtung zur Wahrheit widersetzt sich aber dauernd die Tendenz des Anfanges, die nur eine sichernde Grenze des eigenen Ordnungs-Werkes, nicht aber den göttlichen Ordner selbst wollte. Wo sich diese Tendenz gegen die bessere Einsicht behauptet, schlägt die Dramatik des Weltbegriffs in seine Tragödie um.

Dem Menschen eignet eine eigentümliche Verfügungsmacht über seine Ideen. Er vermag sie aus der wesenhaften Bindung an die bezeichnete Sache zu lösen und zu Spielbällen seiner Zwecke zu machen. Das gilt sogar von der Gottesidee, zumindest von den Ableitungen aus ihr.

Am Anfang der Tragödie steht die *pantheistische* Gleichsetzung von Gott und Welt. Was Grenze sein sollte, wird *in das Begrenzte einbezogen*. Was Ursache ist, wird innewohnender Grund. Im ersten Augenblick erscheint die Welt unendlich erhöht und geadelt. Dann aber wird deutlich, daß, was ursprünglich erhaltender Horizont war, *auf das Ordnungsfeld selbst zurückgenommen* und mit ihm dem Menschen überantwortet ist. In diesem ersten Stadium der Tragödie übt der Gottesgedanke allerdings insgeheim Rache. Zwar vermag er dem Menschen das begonnene Werk nicht mehr — wie vor seiner Entthronung — zu entwinden. Da er aber immer noch die Fülle der Sinn- und Seinsgehalte in sich trägt und dadurch die Aufgabe des Ordnens ins Unermeßliche steigert, muß er es doch unerträglich erschweren, wenn nicht vereiteln. Das aber besagt: auf dem Boden des Pantheismus gewinnt der klare Weltgedanke keinen Stand. Es ist, als sinke das begonnene Gebäude immer wieder in die Grundlosigkeit des zum Weltinhalt gewordenen Numinosen ab. Das Weltverständnis des Pantheismus entgleitet ständig ins Irrationale.

So bleibt dem um jeden Preis zur Welt im Sinne einer klar strukturierten Weltgestalt entschlossenen Menschengeist nur ein Ausweg: die Eliminierung der mit der Einbeziehung des Numinosen übernommenen irrationalen Elemente. Der Zweck der Grenze ist erst dann erfüllt, wenn mit ihr alle Möglichkeiten des Wandels und des Umbruchs ausgegrenzt sind. Erst in einer unveränderlichen Ordnung vermag sich der Mensch wohnlich einzurichten. Erst sie ist ihm „Welt". Sie zustande zu bringen, gelingt ihm nur, indem er die sichernde Grenze, die er zunächst auf das Ordnungsfeld zurückgenommen hatte, neuerdings *verkürzt* und zwar um eben jenen Betrag, den das mit dem Numinosen gegebene Mögliche ausmacht.

Diese Verkürzung wird erreicht, indem der ordnende Geist mit der Ordnung *zugleich auch deren Horizont* und Grenze von sich aus verfügt. Das aber kommt dem Entwurf einer *fiktiven Gottesidee* gleich. Die gefährliche Potenzierung des Weltgehaltes, die mit der Eingliederung des Numinosen eintrat,

wird durch seine Depotenzierung ausgeglichen. Der göttliche Unruheherd ist endgültig neutralisiert. Gott ist *zur Funktion der Welt* geworden. Der geistige Weltprozeß, die ungestörte Ordnung des Gegebenen nach dem Maß des Menschen, kann beginnen.

Religionsgeschichtlich betrachtet wird diese Stufe im *Deismus* erreicht. Für ihn ist die Welt nicht mehr um Gottes willen, nicht mehr durch seinen Schöpfungswillen, da, sondern umgekehrt: Gott ist zum Erklärungsgrund und zur Bestätigung dieser bestehenden, vom Menschen entdeckten, eroberten und verwalteten Welt erniedrigt. Es kommt ihm nicht mehr zu, in den Gang des Weltgeschehens einzugreifen. Er ist ja nichts weiter als der theologische Grenzbegriff, der auf die Frage nach dem Warum und Wozu dieser nun einmal so gearteten und verlaufenden Welt antwortet. Nur auf dem Boden dieses deistischen Gottesbegriffes kann sich der Weltgedanke zur vollen Durchsichtigkeit klären und zur vollen Geschlossenheit runden. Denn sein Gott ist zur reinen Funktion der Weltordnung geworden. Ihm hat der Mensch in genauer Umkehrung des ursprünglichen Vorgangs das letzte Geheimnis und damit zugleich die letzte Verfügungsgewalt über die Welt abgerungen. Von ihm hat er keinen Einspruch gegen sein Ordnungswerk und keinen Eingriff in seine Verwaltung zu befürchten.

Und doch bezahlt er für diesen vermeintlichen Gewinn an Weltverständnis und Weltsicherheit einen ungeheuren Preis, der ihm das Gewonnene sofort wieder entreißt. Gott wird zur Funktion seiner Welt nur als menschliche *Fiktion,* nie aber an sich selbst. Es müßte denn sein, daß Gott sich seiner Göttlichkeit entäußert und zur Welt in einer Weise herabsteigt, daß er wie ein endliches Faktum ihr zugehört. Über diese Möglichkeit vermag das menschliche Welt-Denken nichts mehr auszusagen, ja sie noch nicht einmal in Blick zu bringen. Was aber von ihm aus gesehen als Ungedanke anmuten muß, das steht in der ihm fernsten und gegensätzlichsten Position im Mittelpunkt: Es ist das *zentrale Mysterium des christlichen Glaubens.* Was das menschliche Denken nur auf dem Weg einer ungeheuren Vergewaltigung und Entleerung des Gottesbegriffs zu erzwingen vermochte, das wird ihm von seinem Gegensatz, dem Glauben, dargeboten: der Weltbegriff. In der Tat kennt die christliche Botschaft nicht nur die Vorstellung einer gefallenen, heillosen Welt, sondern auch deren Gegenteil. Eines der gewichtigsten christlichen Worte lautet: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab, damit, wer immer an ihn glaubt, nicht verloren gehe, vielmehr ewiges Leben habe" (Joh 3,16). Erst vom Glauben an die Menschwerdung Gottes her ist das Erdenken der Welt als einer dem menschlichen Ordnungswillen übergebenen und doch in Gottes Wahrheit und Liebe gewahrten möglich.

Weil der Mensch auf Welt hin angelegt und die Welt dem Menschen zugeordnet ist, vermochte er auch noch in der Auflehnung an die Wahrheit zu rühren. Weil er dabei jedoch den theologischen Sinn des Erkannten und seiner selbst zu verfehlen droht, kann ihn erst das sacrificium intellectus, das ihm der Glaube auferlegt, zum gefahrlosen, heilbringenden Verständnis seiner Welt verhelfen.

## III

# VOM WESEN DES GEISTES

### Versuch einer Sinndeutung

Es ist erstaunlich, daß es den Begriff des Geistes im Sinne eines gültigen Sinngefüges überhaupt gibt. Ist das Reich des Gedachten und Denkbaren denn nicht die Wahrheit? Wozu dann aber neben und außer ihr noch das andere, Geheimnisvolle, dem klaren Begriff sich ständig Entwindende, das wir Geist nennen? Der Grund für diese seltsame Entzweiung muß in der Wahrheit selbst liegen. Und zwar dort, wo sie sich nicht mehr durch sich selbst erklärt, wo sie an ein außer und über ihr Liegendes als an ihren eigenen Erhellungsgrund verweist. Erst dieser Hinweis erklärt, weshalb es überhaupt Wahrheit gibt und nicht nur Blindheit und Dunkel. Er geht auf das, was die Tatsache der Wahrheit trägt. Und das ist wiederum ein Faktum, eine Tatsache. Diesen Hinweis auf ein tragendes Faktisches vollzieht die *Weisheit*. Schon als *Lebensweisheit* lebt sie der Überzeugung, daß das Wahre der Bewährung am Wirklichen bedürfe und erst durch sie zur vollen Klärung, zur vollen Sinnerfüllung gelange. Erst recht durchwaltet dieser Zug die *religiöse* Weisheit. Sie bindet die Wahrheit an das Faktum aller Fakten, an die Menschwerdung Gottes. Darum setzt sie sich auch in ihrer höchsten Bedeutung mit dem inkarnierten Logos in eins. Christus ist die Weisheit. Weisheit erscheint dann aber als die fortwährende *Gründung des Wahren ins Wirkliche.*

Was ist nun aber Geist? Die Umkehrung des Gesagten: die *Rückbeziehung des Faktischen auf das Wahre.* Wo immer eine Wirklichkeit auf das Wahre zurückgeführt, aus ihrer bloßen Faktizität in allgemeingültiges Gelten übersetzt wird, ereignet sich Geistiges. Geist ist ein vielfältiges und unaufhörliches Über-Setzen.

In ihrer höchsten Form vollzieht sich diese Rückbeziehung wiederum an der theologischen Spitze des Problems. In seinen Abschiedsreden nennt Jesus den Heiligen Geist nicht nur den „Geist der Wahrheit", der kommen wird, um die Seinen „in alle Wahrheit einzuführen" (Joh 16,13a); er deutet diese Einführung auch ausdrücklich als Mitteilung aus der Sinnfülle des menschgewordenen, gekreuzigten und verherrlichten Gottessohnes: „Er wird nicht von sich aus reden; er wird nur reden, was er hört, und euch die Zukunft künden. Er wird mich dann verherrlichen; denn er wird von dem Meinen nehmen und es euch verkünden" (Joh 16,13b—14). Doch auch in den untersten Schichten des befragten Sachverhalts läßt sich immer wieder die Rückwendung vom Faktischen zum Wahren nachweisen.

In ersten Ansätzen zeigt sich diese Reduktion in jedem Erkenntnisakt. Denn Erkenntnis ist nicht nur, wie sie zumeist gewertet wird, Erhellung des Wirklichen im Lichtkreis des Wahren, sondern immer auch das Umgekehrte davon: Bestätigung des Wahren vom Wirklichen her, Nachvollzug seiner Gründung im Faktischen. In voller Deutlichkeit zeigt sich die Rückbeziehung jedoch erst, wenn der Erkenntnisakt nicht auf sich gestellt, sondern der Erkennende in die Betrachtung einbezogen wird. Erst mit dieser Blickausweitung kommt die dritte Dimension des Erkenntnisaktes in Sicht, die mit seinem

personalen Bezug gegeben ist. Sie fügt ihm zwar inhaltlich nichts hinzu; bei richtigem Vollzug einer Erkenntnis ist es für das Resultat gleichgültig, wer erkennt; das Subjekt ist beliebig vertauschbar. Aber für die Person des Erkennenden ist es nicht gleichgültig, ob die Erkenntnis zustande kommt oder nicht. Damit sie gelinge, wirft er das Gewicht seiner ganzen Existenz in die Waagschale. Erkenntnis wird sein Glück, seine Leidenschaft, sein Schicksal. Und diese glühende Liebe zur Wahrheit schlägt sich, zwar nicht auf den jeweiligen Erkenntnisakt, den sie gelegentlich sogar zu stören oder zu behindern vermag, wohl aber auf diese selber nieder. Durch die lebendige Zusage des zu ihr aufgebrochenen und entflammten Menschen wächst sie aus dem Stand der bloßen Idee empor zum beherrschenden, richtungsweisenden *Ideal.* Die Idee gilt; das Ideal herrscht und leuchtet. In diesem, dem personalen Einsatz entspringenden Zuwachs an Realität und Kraft besteht die Wirkmacht des Geistes. Was in sich selbst betrachtet nur ein System von reinen Geltungen ist, verwandelt sich mit seiner Anerkennung durch die personale Existenz in ein Wertreich verpflichtender Normen und Ziele.

So entsteht der Geist durch die *dreifache* Rückbeziehung des Faktischen auf das Wahre. Durch die Bewährung am Gegenständlichen erlangt es jene entscheidende *Bestätigung,* die ihm zur inneren Geschlossenheit verhilft. Durch die Zusage der im Erkenntnisakt tätigen Person steigt es zur Höhe des *Idealen* auf. Durch die Mitteilung aus der Sinnfülle der Menschwerdung wird ihm die reine *Sinnerfüllung* zuteil, die es das werden läßt, was der Mitteilende — das *Pneuma Hagion* — kraft seiner Gottheit ewig ist: G e i s t.

Von diesem Ergebnis her läßt sich auch die Sinnverzweigung überbrücken, die das Wort Geist im Lauf seiner Geschichte erlitt und der daraus entstandene Bedeutungsgegensatz in etwa auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Es ist der Gegensatz zwischen der Vorstellung eines subjektiven und eines objektiven Geistes. Als *subjektiven* Geist sprechen wir die der Erkenntnis mächtige Fähigkeit des konkreten Einzelnen an. So gedeutet wird das Wort Geist annähernd synonym mit Verstand und Intellekt, wenn sich auch in dieser Gleichsetzung ein nicht unterzubringender Restbestand behauptet, der dem subjektiven Geist im Vergleich zum bloßen Verstand das Moment des Konkreten, Einmaligen, Unvergleichlichen zumißt. Der Begriff Verstand setzt, wie seine Begriffsgeschichte vom *nous poietikos* des Aristoteles bis zum Kantischen „Bewußtsein überhaupt" beweist, dem Versuch einer überindividuellen Verallgemeinerung keinen Widerstand entgegen. Anders der Begriff „subjektiver Geist". Ihm haftet die Bedeutung des Individuell-Konkreten in einer Weise an, daß er mit ihm steht und fällt. Und darauf kommt es bei der erstrebten Vereinbarung mit seinem Gegenbegriff entscheidend an.

Dieser — von Hegel unter dem Titel „objektiver Geist" in den philosophischen Sprachgebrauch eingeführt — meint den sachlichen Ausdruck und Niederschlag der subjektiven Denk- und Schaffensakte. Er erreicht schließlich einen so hohen Grad der Objektivierung, daß er mit der Kultur einer Epoche geradezu in eins fällt. Aber gerade in dieser Limitierung durch den Gang der Geschichte meldet sich wiederum die für den erarbeiteten Geist-Begriff charakteristische Note. „Objektiver Geist" kommt nur zustande, insofern sich das subjektive Denken und Schaffen unter die Bedingungen einer Zeit beugt, und durch die Anpassung an sie auf ein umfassendes Sinnganzes hinwirkt. Das

aber bedeutet, daß die aus dieser Rücksichtnahme entstehende Geistigkeit nicht allein in d e m Sinne eine „objektive" ist, als sie die subjektiven Sinngehalte zu sachlich existierenden Gegebenheiten verdichtet; „objektiv" heißt sie vielmehr auch, insofern sie von der vorgegebenen Konstellation der Geschichte eingefordert und im dauernden Hinblick auf sie ausgebildet ist.

In beiden Fällen haftet dem Geistbegriff, so entgegengesetzt die jeweilige Verständnisweise auch immer ist, als gemeinsames Element die *Bindung an das Konkrete* an, das einmal in der Unableitbarkeit der individuellen Existenz, im andern Fall in der Unwiederholbarkeit der geschichtlichen Situation gefunden wird. Und immer ist diese Bindung so geartet, daß sich die entstehende Geistigkeit von den zur Rede stehenden Fakten her empfängt; umgekehrt ausgedrückt: daß sich die betreffende Geistigkeit aus einem Nachvollzug der Wahrheitsgründung — und diese besteht immer in der Rückbeziehung ihres Faktizitätsgrundes auf die logischen Geltungen und Sinngehalte — ergibt. In dieser Hinordnung auf das Faktische besteht die Klammer, die noch die beiden so weit auseinander liegenden, sich scheinbar geradezu ausschließenden Geist-Begriffe verbindet.

Unter den Tatsachen, die als Träger des Wahren angesprochen werden können, ragt das Faktum der menschlichen Personalität, der Person des Erkennenden, besonders hervor. Nur von ihm her kommt endliches Geistesleben überhaupt in Gang. Dieser Vorrang hat indes noch einen anderen Grund.

An den Gegenständen der Erkenntnis ändert sich nichts, wenn sie in den Erkenntnisbezug aufgenommen werden. Sie verharren in unbeteiligter stumpfer Gegebenheit. Anders die erkennenden Personen. Als Träger der Erkenntnisakte treten sie in eine Beziehung ein, die sie von Grund auf wandelt und zwar in der Weise, daß sie sie gegenseitig anverwandelt. Die Erkennenden erlangen eine Gemeinsamkeit des Daseins, die zu den stärksten zwischenmenschlichen Bindungen zählt. Mit ihrer Zusage an die Wahrheit geht eine gegenseitige Verknüpfung des personalen Lebenssinns Hand in Hand: es entsteht, was Peter Wust den *„nexus animarum"* nannte und was die Denker des *„dialogischen Prinzips"*, Martin Buber und Ferdinand Ebner, zum Ausgangspunkt und Ziel ihrer philosophischen Bemühungen erhoben. Gegenüber der Rede vom subjektiven und objektiven Geist stellt sich damit ein dritter und — wie ohne weiteres ersichtlich ist — höchster Geist-Begriff ein. Denn die Bestätigung, die das Wahre durch seine Gegenstände erfuhr, die Limitation, welche die jeweilige geschichtliche Situation auf den Wahrheitsvollzug ausübte, ja sogar die Liebe, mit der sich der Einzelne auf die Wahrheit warf und sie zum Ideal seines Strebens erhob, erreichen nie oder kaum einmal den Rang reflexiver Bewußtheit. Wer aber vom *nexus animarum* gebunden ist, findet sich mit seinen Weggefährten bewußt zusammen zum gemeinsamen Werk. In nüchterner Entschlossenheit stellt er — wie sie — sein Leben in den Dienst der Wahrheit. Er ist gleichsam aus der subjektiven Geistigkeit aufgebrochen zur objektiven hin, um sich unterwegs mit Gleichgesinnten in lebendigem Einverständnis zusammenzufinden. In diesem immerwährenden Aufbruch der Freunde des Wahren zum gemeinsamen Ziel erreicht der Geist seine höchste innerweltliche Manifestation.

# Sakramentare aus dem Patriarchat Aquileja

*Von Klaus Gamber, Wolfsegg*

Vorbemerkung: Nachfolgender Aufsatz ist bereits vor 2 Jahren geschrieben worden. Mittlerweile wurden einzelne hier aufgeworfene Fragen näher behandelt, so besonders in der Arbeit „Wege zum Urgregorianum" (Texte u. Arbeiten, herausgeg. durch die Erzabtei Beuron, Heft 46, Beuron 1956). Ferner liegt die Edition des wichtigen Sakramentars von Monza inzwischen im Ms. vor, ebenso die Neuausgabe der Salzburger Fragmente. Auch eine Aufstellung der einzelnen Sakramentar-Typen liegt zum Druck bereit.

Die Bedeutung des Cod D 47 der Kapitelsbibliothek von Padua (= Pad) aus dem Anfang des 9. Jh. ist zuerst von A. Ebner erkannt worden[1]). K. Mohlberg hat dann die Hs i. J. 1927 unter dem Titel „Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum der römischen Kirche" herausgegeben und A. Baumstark dazu eine ausführliche Untersuchung angestellt[2]). Hier sei nun die Frage nach der Vorlage bzw. den Vorlagen des interessanten Codex gestellt und das Problem aufgegriffen, ob Pad wirklich obigen Titel verdient und wie S. XXXIX behauptet und seitdem allgemein angenommen wird, in seiner Vorlage auf das Sakramentar Gregors des Großen (= G) zurückgeht und zwar auf das Jahr 595.

Wie kommen die Herausgeber gerade auf dieses Jahr? „Genau zwischen den Festen der hll. Xystus, Felicissimus und Agapitus am 6. August und dem Fest des hl. Cyriacus am 8. August, also auf den 7. August, ist in dem Sakramentar von Padua, mithin also auch in dessen Vorlage (?!), die ‚Dominica V post Octavas Apostolorum' eingegliedert." Dieser Sonntag ist nun im Jahre 595 auf den angegebenen Tag gefallen. Die Fragwürdigkeit dieses Beweises und die wirkliche Bedeutung des Cod D 47 von Padua soll im folgenden aufgezeigt werden.

Zuerst ist die Heimat der Hs nach Möglichkeit festzustellen. Ebner vermutete, sie sei für den Dom zu Padua geschrieben[3]), Mohlberg dagegen will Verona als zeitweisen Verwendungsort und die Gegend von Lüttich als Entstehungsort annehmen, und zwar rein aus paläographischen Gründen[4]). Seine Beweisführung (bzw. die des angeführten Prof. W. Köhler) kann aber nicht überzeugen, da statt der Hs auch der Schreiber aus der Gegend von Lüttich stammen kann. Dagegen ist Verona als Heimat durch die S. XXXI angegebenen Belege nicht auszuschließen. Ob die Hs aus Verona oder Padua stammt, spielt für unsere Untersuchung keine Rolle, denn beide Bischofssitze gehörten damals zum gleichen Patriarchat Aquileja.

---

[1]) Quellen und Forschungen z. Geschichte u. Kunstgeschichte d. Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum (Freiburg 1896) 122 (= Ebner)

[2]) Liturgiegeschichtl. Quellen (= LQ) Heft 11/12 (Münster 1927)

[3]) Ebner 122

[4]) LQ 11/12, XXXIII

Mit anderen Hss aus dieser Kirchenprovinz soll nun unser Codex verglichen werden. Die Bedeutung, die Aquileja lange Zeit gehabt hat, legt die Vermutung nahe, daß es auch auf liturgischem Gebiet eigenständige Formen hatte[5]). Von den alten Hss aus dem Patriarchat Aquileja ist an erster Stelle das sog. „Salzburger Kurzsakramentar" (= Sal) aus der Zeit um 800 zu nennen[6]). Auf die Beziehungen von Pad zu Sal hat bereits Dold in seiner Ausgabe laufend hingewiesen. Wenn auch Salzburg die Bibliotheksheimat des Codex war, bevor er zu Buchbinderzwecken verwendet und dadurch zerstört worden ist, geschrieben wurde er wohl, wie das Fest der hl. Justina nahelegt[7]), in Padua. Leider hat der verdiente Herausgeber die zahlreichen von ihm gefundenen Reste der kostbaren Hs nicht dem vollen Wortlaut nach veröffentlicht. So hat das Sakramentar nicht die Beachtung gefunden, die ihm seiner Bedeutung nach zukommt. Die Eigenart von Sal, das sei hier schon vorweggenommen, ist sein Beginn mit Sonntag Septuagesima, die Beschränkung der Stationsmessen der Fastenzeit auf die Montage, Mittwoche und Freitage, der geringe Bestand des Sanctorale, die zahlreichen Präfationen und die Stellung des Canon am Schluß vor den Votivmessen.

Bevor wir uns näher mit Sal befassen, wollen wir zuerst noch weitere Hss aus dem Patriarchat Aquileja anführen. Schon Mohlberg hat auf die innige Verwandtschaft der „Kiewer Fragmente" (= K) mit dem Paduanum hingewiesen[8]). Diese sind Reste eines glagolitischen Sakramentars aus dem 11. Jh., die nach Ansicht des Herausgebers auf eine lateinische Hs zum mindesten des 9. Jh. zurückgehen. Da zum Einflußbereich von Aquileja auch die Gebiete von Pannonien und Savien gehörten, ist ein Meßbuch aus diesem Patriarchat als lateinische Vorlage durchaus anzunehmen. Leider fehlt in K das Proprium de tempore ganz, vom Sanctorale ist nur mehr das letzte Fest, das des hl. Clemens (bzw. das am gleichen Tag gefeierte der hl. Felicitas) erhalten. Darauf folgen unmittelbar die Missae quottidianae, die mit denen in Pad fast vollständig übereinstimmen.

Eine weitere Hs aus dem Patriarchat Aquileja dürfte im Cod F 1/101 von Monza (= Mon) aus dem 9. Jh. vorliegen, obwohl der jetzige Aufbewahrungsort, der nicht zugleich der Entstehungsort zu sein braucht, eher nach Mailand weisen möchte. Die Hs ist leider nicht veröffentlicht. Man ist daher auf die kurzen Angaben von Ebner angewiesen[9]). Die Verwandtschaft mit Sal wird unten gezeigt werden.

Weitere sehr wichtige Hss aus der gleichen Zeit befinden sich in der Kapitelsbibliothek von Verona, die ich vor einiger Zeit kurz einsehen konnte:

---

[5]) vgl. DACL I 2, 2654—91

[6]) gefunden und herausgegeben von A. Dold, Ein merkwürdiges Sakramentfragment aus Clm 15815: JLW 2 (1922) 102—107; derselbe, Neue Blätter des Salzburger Kurzsakramentars: Texte und Arbeiten (= TA) Heft 25, 35—48; ders., Abermals neue Fragmente des Salzburger Kurzsakramentars: TA 26/28 71—98

[7]) vgl. TA 26/28 S. 83

[8]) herausgegeben von V. Jagič, Glagolitica: Denkschriften d. k. Akad. d. W. Phil.-hist. Klasse 38 (1890) II 1—62; Mohlberg, Il messale Glagolitico di Kiew (sec IX) ed il suo prototypo Romano del sec VI/VII: Atti della P. Acad. Rom di Archeologia (Serie III) Roma 1927

[9]) Ebner 108 f; die Tabellenübersicht bei de Puniet: EL 48 (1934) ff ist oft irreführend.

Cod LXXXVI (= V1) und Cod XCI (= V2). Da beide Codices aus Verona selbst stammen dürften[10]), ist ihre Beziehung zu Aquileja von selbst gegeben. Von Bedeutung ist für uns aber lediglich jeweils der 2. Teil der Hs, der mit der Überschrift beginnt: „Incipiunt orationes ad missam diebus dominicorum". Auch einige spätere Hss wie Cod LXXXII aus dem 9./10. Jh., Cod XCVII aus dem 10./11. Jh. und Cod CV aus dem 12. Jh. der gleichen Bibliothek und der gleichen Heimat sind noch in mancher Hinsicht beachtenswert[11]). Es wird nun behauptet, daß alle diese angegebenen Hss einen eigenen Sakramentartyp darstellen und sich aus ihnen ein Sakramentar rekonstruieren lasse, wie es im Patriarchat Aquileja im 8. Jh. gebraucht worden ist (= Aqu).

Das Salzburger Kurzsakramentar ist zu diesem Zweck von größter Bedeutung. Es fällt an ihm bei näherer Durchsicht auf, daß es in seiner ganzen Anlage am meisten von den übrigen alten (überlieferten) Meßbüchern abweicht. Die Benennung „Kurzsakramentar" ist wohl, wenn man den Formularbestand betrachtet, sachlich richtig, in Wirklichkeit müssen wir in ihm das normale Sakramentar von Aquileja vermuten. Wie Dold an Hand von Tabellen nachgewiesen hat, geht Sal mit Pad im Text der Orationen und in den meisten Überschriften konform und beide entsprechen wiederum in vielen Fällen dem Gregorianum[12]). Wir möchten daher eine Überarbeitung des ursprünglichen Sakramentars von Aquileja durch ein Gregorianum des 7. Jh. annehmen. Diese Angleichung ist aber nicht restlos durchgeführt worden. In Sal als der älteren Überarbeitung ist die ursprüngliche Anlage des Meßbuches kaum verändert worden, während im jüngeren Pad, wie wir sehen werden, die Überarbeitung in stärkerem Maße durchgeführt worden ist.

Welcher Art war nun das Gregorianum, das zu dieser Überarbeitung diente (= G)? Es stand dem ursprünglichen (Stations-)Sakramentar Gregors des Großen sehr nahe, das für uns (im wesentlichen unverändert und nur wei-

---

[10]) Ebner 289, 290

[11]) Weitere bedeutungsvolle Hss aus dem Patriarchat Aquileja:

1) Bologna, Bibl. dell'Univ. Cod 2547, 11. Jh., aus Brescia: Canon am Schluß des Proprium de tempore vor dem Proprium sanctorum (Ebner 15)

2) ebendort, Cod 2679, 11. Jh., aus der Gegend von Venedig: kein vollständiges Sakramentar. Bedeutungsvoll der fol. 26ª beginnende Ordo missae, der den Ritus von Aquileja zeigt (z. T. abgedruckt bei Ebner 19 f)

3) Brescia, Bibl. Queriana, 9. Jh., aus dem Benediktinerinnenkloster in Brescia (vgl. Ebner 22), vollständig abgedruckt von A. Valentini, Codice necrologico-liturgico del monastero di S. Salvatore o S. Giulia in Brescia (publicato dall'Ateneo di Brescia) Brescia 1887. Kein vollständiges Sakramentar. Interessant das erweiterte „Hanc igitur" mit der Überschrift: Hanc Domnus Paulinus in canone addidit (Paulinus von Aquileja † 802), vgl. Ebner 415 ff.

4) Mailand, Bibl. Ambrosiana Cod H 200 part. inf., 11. Jh., aus Vercelli. Der 1. Fastensonntag trägt noch die Überschrift: Domini ca initium. Jeder Messe sind Benedictiones episcopales beigefügt.

5) Modena, Bibl. Capitulare Cod II,7, 9./10. Jh. Am Schluß nach: Explicit sacramentorum (!) a sc. Gregorio papa Romano aeditum", wie in V 1 und V 2: „Incipiunt missae in diebus dominicorum" (vgl. Ebner 94 ff)

[12]) so findet sich das für ein nichtgregorianisches Sakramentar sinnlose: die dom vacat. Stationskirchen sind dagegen nur selten angegeben.

ter gebildet) im Hadrianum[13]) noch greifbar ist. Wichtig ist hier festzustellen, daß dieses Stationssakramentar 1) keinen Canon und 2) keine Missae dominicales (außer den Messen der Stationssonntage) enthielt[14]). Aufbaumäßig liegt G das Jahr zugrunde, d. h. es beginnt mit der Vigil von Weihnachten und wird durch die Monate unterteilt (ähnlich wie das „Leonianum"), daher die Überschriften: „Mense Januario", „Mense Februario" usw.

Ganz anders das ursprüngliche Sakramentar von Aquileja, wie es uns in Sal noch erkennbar ist. Hier sind die tragenden Pfeiler, so möchte man sich ausdrücken, nicht die Monate, sondern die großen Feste, vorweg Ostern und Pfingsten, um die sich dann die Sonntage und die (wenigen) anderen Feste gruppieren. Daher auch die Bezeichnung der Sonntage nach Pfingsten als „Dominicae post octavas Pentecosten", „post octavas apostolorum", „post sancti Laurenti", „post sancti angeli". Die spezifischen Heiligenfeste Roms fehlen (außer Peter und Paul, Laurentius u. a.) ganz, für lokal gefeierte Heiligen diente das Commune (das in Sal nicht erhalten ist, lediglich in Pad), wenn nicht für besonders verehrte Heilige ein eigenes Proprium vorhanden war, so in Sal für Padua: Justina, in Mon für Mailänder Einflußgebiet: Nazarii und Celsi. Während weiterhin in G in seiner Urform überhaupt keine Votivmessen gestanden haben, bilden diese einen eigenen 2. Teil nach dem Canon, der selbst wiederum die Mitte des Sakramentars darstellt. In Sal sind leider nur mehr Bruchstücke von 2 Totenmessen erhalten, in V1 und V2 dagegen finden sich sehr viele Votivmessen, die durchweg eigenständig sind.

Das aquilejische Sakramentar des 8. Jh. hat noch, wie aus Sal zu erkennen ist, mit dem Sonntag Septuagesima begonnen (ursprünglich wohl mit Caput ieiunii). Dold führt als weiteres Beispiel für den Septuagesima-Anfang aus Clm 6333 das Sakramentar 2a+2[15]) an.

Ähnlich liegen die Dinge im Palimpsestsakramentar Cod Aug CXII[16]). Wie Dold an Hand einer Tabelle (S. 27 ff) deutlich gemacht hat, wechselt auch hier mit dem Sonntag Septuagesima die Vorlage. Für die Zeit vor diesem Sonntag müssen wir ein Gelasianum saec VIII als Quelle annehmen, von Septuagesima an jedoch ein dem Gregorianum nahestehendes Meßbuch, das Dold ebenfalls als ein „Kurzsakramentar" bezeichnet hat, in Wirklichkeit ebenfalls ähnlich war dem erwähnten von Aquileja, wenn auch nicht mit diesem identisch, da der Codex aus einer anderen Kirchenprovinz stammt.

Von ganz besonderer Bedeutung sind die Missae dominicales in Sal. Sie stimmen mit denen in Pad, soweit sie wegen des fragmentarischen Charakters von Sal verglichen werden können, überein. Diejenigen in Mon wären erst noch zu untersuchen. Es ist schon mehrmals darauf hingewiesen worden, daß Pad mit den Sonntagsmessen im Alkuin'schen Anhang (= A) nicht gleich geht. Das gilt für manche der Sekret-Gebete, ferner auch für die 1. Oration,

---

[13]) rekonstruiert und herausgegeben von H. Lietzmann, Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar (LQ 3) (Münster 1921)

[14]) vgl. H. Lietzmann, Handschriftliches zu Alkuins Ausgabe und Sacramentarium: JLW 5 (1925) 68—79

[15]) vgl. TA 15/18 22*—52*

[16]) herausgegeben von Dold: TA 12 (1925).

indem Pad (und Sal) in verschiedenen Fällen eine andere als A von den 2 gegebenen gelasianischen Orationen bei der Angleichung an das Gregorianum auswählten. Ursprünglich müssen wir deshalb für das Patriarchat von Aquileja (wie auch sonst) 2 Orationen vor der Sekret annehmen. Auch V1 und V2 gehen in einigen Fällen in den Sonntagsformularen noch mit Pad gleich, wenn auch bei ihnen (als etwas jüngeren Hss) bereits eine weitgehendere Angleichung an A erfolgt ist. In den Überschriften dagegen stimmen sie noch fast ganz mit Pad (und Sal) überein.

Damit sind wir wieder beim Paduanum angelangt. Durch genauen Vergleich (der hier nicht durchgeführt werden kann) von Pad und Sal, und Pad und G wird klar, daß Pad eine Verschmelzung eines Gregorianums mit einem Meßbuch aus Aquileja darstellt. In Pad ist das vollständige Sakramentar von Aquileja, wie es uns in Sal entgegentritt, und das Sakramentar Gregors zusammengearbeitet, d. h. die Missae dominicales und andere aquilejische Formulare wie Pascha annotina, Adnuntiatio sanctae dei genitricis et passio eiusdem domini (dieselbe Überschrift auch in Mon!), sämtliche Muttergottes-Feste, die Vigil von Epiphanie u. a., ferner die eigenständigen Präfationen von Aqu sind in ein Gregorianum eingebaut worden[17]). Dieses gibt im Gegensatz zu Sal nun auch den äußeren Rahmen ab und beginnt damit mit der Vigil von Weihnachten.

Das heißt aber: der Beweis, den Mohlberg und Baumstark für die Entstehungszeit der gregorianischen Vorlage von Pad führen (s. o.), ist unrichtig, denn in dieser G-Vorlage gab es keine Missae dominicales. Man könnte die Beweisführung höchstens zur Feststellung der Zeit der Verschmelzung von Sal und G, die in Pad vorliegt, benützen. Die Sonntagsmessen Roms waren ursprünglich in einem eigenen Codex vereinigt und wurden später auf die verschiedenste Weise in das Stationssakramentar Gregors eingebaut. Das stadtrömische (gregorianische) Sonntags- und Votiv-Sakramentar hoffe ich demnächst aus einer Jenaer Hs herausgeben zu können. Es beginnt, soviel man sieht, eigenartigerweise ebenfalls wie Sal (und die andern oben erwähnten Hss) mit dem Sonntag Septuagesima, stimmt aber sonst mit dem Anhang Alkuins im wesentlichen überein.

Der Wert des Paduanums für die Rekonstruktion des Urgregorianums ist nach all dem sehr bedingt. Er besteht lediglich darin, daß eine sehr alte G-Hs (vermutlich noch des 7. Jh.) in Pad noch zu erkennen ist.

Als Vermutung soll hier lediglich ausgesprochen werden, daß die einzelnen Kirchen sich nicht von ihren bisher gebrauchten Sakramentarien ganz trennen konnten und daher jede für sich das ihrige so gut es ging dem Gregorianum anpaßte. Es sind uns auch nur solche angepaßte (gregorianisierte) Sakramente überliefert, weil die vorher gebrauchten durch den Siegeszug des Gregorianum außer Dienst genommen und leider nicht aufgehoben worden sind. So ist uns

---

[17]) zu vergleichen wären auch die Überschriften der Vorfasten- und Fastensonntage im Capitulare evangeliorum aus Aquileja (7. Jh.), abgedruckt in: DACL I 2,2685 ff: In Caput sexagisimi, In Quinquagesima, In Quadragesima, In Trigesima, In Vigisima, und die entsprechenden in Pad (und im Sangallense).

(abgesehen vom inoffiziellen „Leonianum") kein Meßbuch der römischen Liturgie überliefert, hinter dem nicht irgendwie das Gregorianum sichtbar wäre. Wenn man weiterhin bedenkt, daß von der ursprünglichen Vielzahl an (angepaßten) Sakramentarien, von denen nicht eines dem anderen gleich war, nur ganz wenige aus dem 7. bis 9. Jh. uns (zufällig) erhalten geblieben sind, versteht man, daß jeder neue Fund die Sakramentarforschung auf den ersten Blick nur erschwert. Es ist zu beachten, daß lediglich ein einziges Sakramentar als Typus schlechthin anzusehen ist, und das ist eigenartigerweise das Sakramentar Gregors des Großen; eigenartigerweise deshalb, weil dieses ein reines Stationsmeßbuch des römischen Bischofs darstellt und deshalb für den Gebrauch an den übrigen Kirchen in keiner Weise geeignet war (besonders auch wegen des Fehlens der Sonntags- und Votivmessen). So finden wir in den überlieferten Sakramenten eine Vielfalt an Versuchen, das „offizielle" Gregorianum in das ältere eigenständige Meßbuch einzubauen. Und ein solcher Versuch stellt das Paduanum dar.

Es ist dabei ersichtlich: Je älter eine Hs ist, desto stärker tritt noch das Lokale hervor. So finden wir in Sal weit geringeren Einfluß von G her als in Pad, das in seinem äußeren Aufbau dem G ganz ähnlich geworden ist, wenn auch noch sehr viel alte Formeln aus Aqu stehen geblieben sind[18]). Noch mehr natürlich in Sal. Dold weist besonders auf die Präfationen der Osterwoche hin, die ganz altes Gut darstellen dürften. Unverändert gingen das Commune und die Missae quottidinae aus Aqu in Pad über. Die Verminderung um eine der beiden (ursprünglichen) Orationen vor der Sekret dürfte schon in Aqu stattgefunden haben.

Weitere (spätere) Versuche einer Verschmelzung von Aqu und G sind, wie schon angeführt, Mon, V1 und V2. In Mon ist die Aqu-Gestalt von Septuagesima an noch ziemlich rein erhalten, dort findet sich auch der Canon noch am Schluß (des 1. Teiles) des Sakramentars wie in Pad und Sal, mit der Rubrik: „Hic recitentur nomina defunctorum" vor dem Memento mortuorum, ähnlich wie in Pad, und die Oration „Gregem tuum pastor aeterne" als 1. Oration der Super-Populum-Formeln wie in Pad und Sal (die übrigen fehlen in Mon durch Blattverlust bzw. Radierung).

Durchaus eigenständige Formulare von Aquileja dürfte das Commune und die Missae Quottidianae des Pad sein. Während in Sal wegen des fragmentarischen Charakters der Hs diese Stücke nicht mehr erhalten sind (sie sind aber vorauszusetzen) – nur die Sekret der letzten Missa quottidiana vor der Praefatio communis ist noch vorhanden — ist in K glücklicherweise gerade dieses Stück alter Liturgie Aquilejas überliefert und entspricht fast genau dem entsprechenden Text von Pad[19]). Hier tragen die Tagesmessen die irreführende Bezeichnung: „Incipiunt orationes cottidianae Gregorii papae." Pad hat damit lediglich die Überschrift des stadtrömischen Sonntags-

---

[18]) so Pad 143, 162, 234, 235, 238 .... und sehr viele Präfationen. Diese Formeln finden sich alle in den Gelasiana saec. VIII, Sal dagegen besitzt einiges Sondergut, so die Präfation zum Palmsonntag, von Martinus und die Präfationen der Osterwoche.

[19]) Durch die Annahme einer lat. Aqu-Vorlage für K erklärt sich auch die auf den 1. Blick befremdende Tatsache, daß die Missae quottidianae unmittelbar auf die Orationen des Festes der hl. Felicitas folgen. Wir finden nämlich, daß auch der aus dem 12. Jh. stammende Veroneser Codex CV den gregorianischen Teil mit dem gleichen Fest abschließt.

sakramentars (s. o.) übernommen. Mit Hilfe von K können die alten aquilejischen Missae quottidianae des Pad vervollständigt werden, nämlich um die in der 4. Messe fehlende Präfation. Sie war ursprünglich, wie aus K ersichtlich: Ut quia tui est operis[20]).

Der 2. Teil von Aqu, die Votivmessen nach dem Canon, ist in V1 und V2 — darin besteht der besondere Wert dieses Hss — und in etwa auch noch in Mon erfaßbar. In den beiden Veroneser Hss scheint so manches ältere „gallikanische" Gut von Aqu erhalten zu sein. Zwei Texte seien hier als Beispiele angeführt, der eine der Beginn einer Präfation, der an älteste gallikanische Texte erinnert:

CONT V2, fol 89 b

U+D nos tibi semper hic et ubique laudes canere, vota reddere, hostias immolare, gracias agere, gloriose ineffabilis trinitas, inestimabilis amandi et metuendi semper ds . . .

der andere eine interessante Einschaltung ins Te-igitur der Totenmesse (ursprünglich wohl ins Post-Sanctus) durch eine Formel, die bis jetzt nur in Präfationstexten bekannt war[21]):

CONIUNC V1, fol 176 b

Te igitur clementissime pater per ihm xpm filium tuum dnm nrm.
per quem salus mundi
per quem vita hominum
per quem resurrectio mortuorum
per ipsum te (dne) deprecamur, uti accepta habeas . . .

Im Zusammenhang mit den Hss aus dem Patriarchat Aquileja sei noch auf das Sacramentarium Pragense[22]) hingewiesen. Es ist seiner Anlage nach ein gregorianisiertes Altgelasianum mit gallikanischem Einschlag, zeigt jedoch in einzelnen Formeln auch Beziehungen zu Aqu. So findet sich dort (232, 1—3) — und außer K nur dort — die 1. Missa quottidiana von Pad, wenn auch ohne die Präfation, mit der Pad ähnlich lautenden Überschrift: ‚Incipiunt orationes et missae dominicales cotidiane Gregorii papae"; ferner (nur dort) die Präfation in Sal für Palmsonntag „Claritatem tui altaris ingressi, die ältestes Aqu-Gut sein dürfte. Auch die Bezeichnung der Sonntage nach Pfingsten als „Dominicae post octavam apostolorum", „post sci Laurenti" usw., ist, wie wir sahen, typisch für Aqu. Da das Sakramentar aus dem Kloster Isen (Obb.) bzw. aus Regensburg stammt, das ja zum Einflußbereich von Aquileja gehörte[23]), ist diese Beziehung zu Aqu verständlich.

Fassen wir zusammen: Das Patriarchat Aquileja, das im frühen Mittelalter eine große Bedeutung und eine weite Ausdehnung hatte, besaß ursprünglich wie Mailand und andere Metropolen eine eigenständige Liturgie.

---

[20]) im Sangallense 1536 und im Missale francorum

[21]) auch in Sal 45,3; ferner im Sangallense (ed. Mohlberg 1305) und anderen Gel. saec VIII, im Cod Vat. lat. 16082, im mozarabischen Liber Ordinum (ed. Ferotin 448,4) und im Stowe-Missale.

[22]) herausgegeben von Dold u. Eizenhöfer: TA 38/42 (1949)

[23]) vgl. R. Bauerreiß, Kirchengeschichte Bayerns I (St. Ottilien 1949) 5

Direkt greifbar ist sie uns nur noch in Sakramentarien, die überarbeitet sind durch das Gregorianum. Früher vielleicht als in anderen kirchlichen Zentren scheint das Meßbuch Gregors des Großen in Aquileja angenommen worden zu sein. Sein Einfluß zeigt sich schon sehr stark im Salzburger Kurzsakramentar, das aber sonst den Sakramentartyp von Aquileja am getreuesten erhalten hat. Weniger deutlich tritt dieser in anderen Hss aus dem Patriarchat hervor: im Paduanum, im Sakramentar von Monza, in den Kiewer Fragmenten und in den beiden Veroneser Hss.

Ein weiteres wichtiges Ergebnis unserer Untersuchung: Das Paduanum ist nicht „die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum anni circuli der römischen Kirche", sondern eine Verschmelzung eines Gregorianums aus dem 7. Jh. (bzw. einem gregorianisierten Gelasianum) mit einem Sakramentar von Aquileja vom Typ des Salzburger Kurzsakramentars. So sind nach der richtigen Einschätzung des Paduanums auch manche Schwierigkeiten beseitigt, die bis jetzt die Rekonstruktion des Urgregorianums erschwert haben. Das Hadrianum steht auf jeden Fall, was den Aufbau betrifft, jenem näher als das Paduanum, wenn auch dieses wegen der Verwendung eines älteren Hs des Gregorianums in manchen Fällen die ursprüngliche Fassung getreuer bewahrt hat. Wichtig wäre aber, daß, ähnlich wie hier für Aquileja, so auch für andere Kirchenprovinzen — besonders interessant könnte Benevent sein — Sakramentargruppen ermittelt würden, um das jeweilige Eigenständige festzustellen und das eigentlich Gregorianische herauszuarbeiten.

Schließlich dürfte durch die Ausführungen auch klar geworden sein: Eine Rekonstruktion des Salzburger Kurzsakramentars und damit des alten Sakramentars von Aquileja ist nun nach Kenntnis der verwandten Hss durchaus möglich und wäre ein dringendes Anliegen.

# Das Verhältnis des frühen Mönchtums zur Welt

*Von Uta Ranke-Heinemann*

Die Entstehung des Mönchtums im 3. und 4. Jh. läßt sich grundsätzlich charakterisieren als eine Realisierung des Verlangens nach Freiheit von der Welt. Christliche Existenz wird möglich allein in der Freiheit, die durch Christi Kreuz als Zeichen seines Sieges über die Welt eröffnet ist und nur in Nachfolge dieses Kreuzes, d. h. im Nachvollzug seines Sieges über die Welt vollzogen wird. Es ist die Freiheit, die in der Wiedergeburt der Taufe geschenkt und in der Kirche als der Gemeinschaft der Erlösten, die dem Herrschaftsbereich der Weltmächte entnommen ist, gelebt wird. Diese Freiheit umfassend zu vollziehen, war das Ziel der Mönche. „Ihr seid frei", schreibt Ephräm an die Mönche, „werdet nicht Knechte der Welt und erwerbt euch keine Güter, sonst fürchtet ihr euch vor der Stimme der Gewalthaber. Dienet nicht dem, was in der Welt ist, sonst werdet ihr geknechtet und das mühevolle Joch fällt auf eure Schultern. Gott aber sagt: Ohne Joch habe ich sie gelassen" [1]).

Solches Verständnis der Welt meint nicht die Welt als Schöpfung, sondern die durch die Sünde aus der Ordnung und Hinordnung auf Gott gefallene Welt. Es meint die Art und Weise, wie die Welt lebt, die sich sich selbst verdanken will und Gott nicht lieben läßt. Es ist die Welt, die unter der Herrschaft Satans steht und Gottes Herrschaft nicht anerkennt. Durch die Unordnung, in die sie durch die Erbsünde gefallen ist, hat sie ihre Geschöpflichkeit verleugnet und lebt ständig in dieser Leugnung [2]). Die Erlösungstat Christi brachte die Eröffnung der neuen Wirklichkeit, in der Wiederherstellung der geschöpflichen Ordnung den Durchbruch durch die Eigenmächtigkeit und Selbstherrlichkeit der Mächte der Welt zu dem Leben, das sich Gott verdankt, das Gott liebt und so in seiner Gnade sich vollzieht.

Schuf Christus den Raum der Freiheit und rief er zum Vollzug dieser Freiheit, so blieb doch die Feindschaft der Mächte, die diese Freiheit gefährdet. Die Gefährdung besteht in der Versuchung, nicht Gott, sondern der Welt zu Gefallen zu leben und dadurch wieder zu verfallen. Die Welt, wie sie sich den Mönchen darstellt, ist eine, die Begierde erzeugt und sich der Begierde anbietet. Der Mensch als Teil der Welt ist einer, der an der Begierde krankt und die Welt besitzen will. In dem Eingehen auf das versucherische Anerbieten der Welt und in solchem begierlichen Gebrauch der Welt liegt die Unordnung der Sünde. In der Hinkehr zur Welt wird der Blick abgezogen von Gott und seiner Wirklichkeit [3]). Nur in der Freiheit von der Welt wird Christus erkannt [4]).

---

[1]) Brief an die Bergbrüder, Übers. Kayser S. 257

[2]) vgl. Makarius, hom. 11,5 (PG 34 548BC)

[3]) Basilius, reg. fus. tract. 8,3 (PG 31 940B)

[4]) Ammonas, epp. dub. 1,1 (PO 10 S. 619)

„Wie kann die Liebe zu unserem Herrn in einer Seele gefunden werden, welche ihre Bleibe bei den Dingen hat, die sichtbar und vergänglich sind“ [5]. Denn die Sorgen um die weltlichen Dinge verhindern „den beständigen Umgang mit Gott und das Gebet, das ohne Unterlaß geschieht und die Erinnerung an Christus und das ununterbrochene Blicken auf ihn und den Jubel der Seele in ihm und die Gnade seiner Liebe und die Liebe zu seinen Geboten und das Verlangen nach seinen Gütern und das Nachsinnen über seine Herrlichkeit“ [6]. Um frei zu sein von der Herrschaft der Welt und die Wirklichkeit Christi zu erkennen und in ihr zu leben, ist es notwendig, den Werken der Welt zu sterben und ihren Gütern zu entsagen.

Das Ziel mönchischer Askese war die Enthaltung von dem Gebrauch der Welt, der nicht auf Gott bezogen ist, sondern in sich selbst seinen Sinn sehen will. Es war das Verlangen nach dem Vollzug der im Gehorsam gegebenen Ordnung, nach dem Ergreifen der Liebe Christi in der Nachfolge seines Kreuzes, welche eben das Sich-Versagen gegenüber der Welt und sich selbst bedeutet. Das Ziel der mönchischen Askese war darüber hinaus eine aus dem Verlangen nach der endgültigen Form der Freiheit, nach der Endgültigkeit der Ordnung des Reiches Gottes geborene Demonstration gegen alle Vorläufigkeit. Ihr Verlangen galt nicht nur dem Vollzug der durch Christus wiederhergestellten Ordnung dadurch, daß sie sich dem Anspruch der Welt versagten, sofern diese gefallen und feindlich ist, sondern in einem völligen Nichtgebrauchen der Welt wollten sie diese umfassend in den Dienst nehmen für eine größtmögliche Erfahrung des Lebens aus Gott und eine Annäherung an die Endgültigkeit solchen Lebens. Sollte sie die Askese durch den Nichtvollzug des begierlichen Zugriffs auf die Dinge der Welt frei machen zu dem Dank gegen Gott, zu der rechten Ordnung der Schöpfung, so sollte der völlige Verzicht ihr Sein gestalten zur unmittelbaren, ohne Vermittlung der Schöpfung sich vollziehenden Erfahrung seiner Wirklichkeit [7], um so Gottes ganze Gabe, d. h. ihn selbst zu erfassen [8] und den vollkommenen Gottesdienst, der Dank und Lob ist, darzubringen, wie ihn die Engel ständig tun. Sie meinten in der völligen Preisgabe ihrer selbst die endgültige Fülle vorwegnehmen zu können.

Die Freiheit von der Welt als das Offensein für das Empfangen maß sich nach mönchischem Verständnis an der Abkehr von dem eitlen Ansehn, das das Leben nach Maßgabe der Welt gibt, an der Größe der Demut. Sie bedeutet den Mönchen „das Kennzeichen des Christentums“ [9] schlechthin, insofern jegliches Wachsen in der Wirklichkeit Gottes ein Leben ist, das von Gott her geschieht und sich Gott verdankt. Demut ist die für das Ergreifen des Lebens aus Gott notwendige Haltung und selber dieses Ergreifen. In diesem Sinne ist sie die „Mutter der Tugenden“ [10], „die Tür zum Königreich“ [11], ohne sie kann

---

[5]) Syrische Apophthegmen, Übers. Budge, The Wit and Wisdom of the Christian Fathers of Egypt, Oxford 1934 II n. 701 S. 438

[6]) Budge II n. 660 S. 422

[7]) vgl. Evagrius, Brief an Melania, Frankenberg S. 614f

[8]) vgl. Evagrius, ep. 58 Frankenberg S. 607

[9]) Makarius, hom. 15,37 (PG 34 601B)

[10]) Basilius, de renunt. saec. 9 (PG 31 645B)

[11]) Budge I n. 510 S. 153

niemand gerettet werden[12]). Wie sehr sie für die Mönche das Prinzip christlicher Existenz ist, zeigt ihre Aussage, daß sie so nötig sei wie das Atmen[13]). Ist Hochmut als Selbstherrlichkeit und Undankbarkeit die Zerstörung der Ordnung Gottes und das Sich-Begeben in die Herrschaft der Mächte der Welt, ist er der „Vater und Anfang aller Sünden", wie wir ihn häufig genannt finden, „das Grundübel, das den Luzifer zur Erde stürzen ließ"[14]), so ist Demut als Ordnung, Gehorsam und Dankbarkeit die Freiheit von dieser Herrschaft. So sagt z. B. Antonius: „Ich sah alle Schlingen des Feindes über die Erde hingespannt, und klagend fragte ich: wer wird diesen entgehen? Da hörte ich eine Stimme, die zu mir sagte: die Demut"[15]). — „Denn der Demütige", sagt Makarius, „fällt nie, von welcher Höhe könnte er auch fallen, da er unterhalb aller ist?"[16]) Die Demut ist der Inbegriff der Vollkommenheit[17]). „Kenntnis der Frömmigkeit bedeutet Kenntnis der Demut", und „Fortschritt der Seele ist Fortschritt in der Demut"[18]). So ist die Demut die „Krone des Mönches"[19]).

Das Verlangen der Mönche nach der völligen Freiheit von der Welt, die in der Preisgabe ihrer selbst geschah, war beschlossen in ihrem Verlangen nach Demut. Sie gingen aus der Welt, um demütig zu werden. „Es sei denn, daß die Welt aus dem Herzen stirbt, so kann die Demut nicht darin wohnen"[20]). Die Demut war das Ziel all ihrer Askese, wie aus zahlreichen Aussprüchen der Mönche ergeht.

Erstrebten die Mönche in ihrem Verlangen nach Demut die Freiheit von dem Leben nach Maßgabe der Welt, um so das Leben aus der Gnade zu empfangen, so war für sie notwendig der Ruhm der eigenen Werke ausgeschlossen, denn solcher Ruhm hätte als eine Weise wie die Welt lebt die Ordnung Gottes verkehrt und das Leben aus ihm verhindert. Das Leben des Gehorsams, wie es die Mönche vollziehen wollten, bestand allein in dem Annehmen der Gnade, ihre Erfüllung der Gebote in der Annahme der Angebote Gottes. Menschliches Entsprechen bleibt dabei nach ihrem Verständnis notwendig zurück hinter dem Angebot und unfähig, seine ganze Fülle zu erfassen, die erst im zukünftigen Leben zuteil wird. So sagt z. B. der Abbas Matoes: „Als ich jung war, da dachte ich bei mir, vielleicht werde ich einmal etwas Gutes tun. Jetzt aber, da ich alt geworden bin, sehe ich, daß ich auch nicht ein einziges gutes Werk getan habe"[21]). Und Abbas Pambo sagt in seiner Sterbestunde: „Jetzt trete ich vor Gott hin als ein Mensch, der niemals auch nur angefangen hat, Gott zu dienen"[22]).

---

[12]) Vitae Patrum V, 15 n. 48 (PL 73 962)
[13]) Apophthegmata Patrum, Poimen 49 (PG 65 333)
[14]) Evagrius, pract. Einleitung (PG 40 1220 D)
[15]) Antonius 7 (PG 65 77)
[16]) Hom. 19,8 (PG 34 648D)
[17]) Vitae Patrum III n. 171 (PL 73 797)
[18]) Basilius de renunt. saec. 10 (PG 31 648AB)
[19]) Or 9 (PG 65 440)
[20]) Budge II n. 701 S. 438
[21]) Matoes 3 (PG 65 289)
[22]) Palladius, Hist. Laus. 10 Butler S. 31

Den Mönchen war die besondere Gefahr, sich ihrer Werke zu rühmen und damit wieder der Welt zu verfallen, lebendig vor Augen. Sie wußten, daß ihr Mönchsein in besonderem Maße durch den Hochmut gefährdet war. Wenn sie aus der Welt gingen, um demütig zu werden, so bedeutete das neue Gefahr zur Selbstüberhebung und Preisgabe der Freiheit. „Wenn einer, um dem Hochmut zu entgehen, in der Einsamkeit die Gemeinschaft mit allen Sterblichen flieht, so läßt dieser doch nicht ab, ihn zu verfolgen. Und je mehr einer die ganze Welt meidet, um so heftiger bedrängt er ihn“[23]. Diese Tatsache bestätigt die Demut als Mitte und Ausdruck der Freiheit von der Welt, welche wachsend eine steigende Auseinandersetzung hervorruft. „Alle Fehler ermatten, wenn sie überwunden sind und werden von Tag zu Tag schwächer, wenn sie besiegt sind, allein dieses Laster (der Hochmut), einmal niedergeworfen, erhebt sich um so heftiger zum Kampf. Und wenn man es vernichtet glaubt, lebt es durch seinen Tod stärker wieder auf. Die übrigen Fehler pflegen nur diejenigen anzufechten, die im Streite mit ihnen gefallen sind. Dieser Feind aber fällt seine Besieger nur noch heftiger an, und je mehr er aus dem Felde geschlagen wurde, um so hitziger beginnt er wieder den Kampf durch den Stolz über den errungenen Sieg selbst. Und darin besteht die feine Schlauheit des Feindes, daß er den Streiter Christi dessen eigenen Waffen unterliegen läßt, nachdem er ihn durch feindliche Waffen nicht zu besiegen vermochte“[24]. So vergleichen die Mönche den Hochmut mit einer Zwiebel, die man so oft verhüllt antrifft, wie man sie enthüllt[25]. Hochmut bedeutet ihnen das entscheidende Verhaftetsein an die Weise der Welt. Demut oder Selbstüberhebung heißt für sie Freiheit oder Knechtschaft[26].

In dem Vollzug der Freiheit von der Welt erwächst nach mönchischem Verständnis zugleich die Freiheit für die Welt. Aus dem Verlangen, allem Leben, das der Welt zu Liebe geschieht, abzusterben zur völligen Hingabe an das Leben in der Liebe Gottes erwächst der Reichtum der Teilnahme an dieser Liebe und in ihr die liebende Hinkehr zur Welt[27]. Es ist jedoch nicht mehr dieselbe Welt und nicht mehr die frühere Liebe. In der Einsamkeit mit Gott geschah im Vollzug der Freiheit von den Mächten der Welt zugleich ein Dienst für die Gemeinschaft, und formte sich fortschreitend die Erkenntnis der Notwendigkeit der Hinordnung auf die Welt, um sie teilnehmen zu lassen an der Freiheit von der Verfallenheit an die Sünde. Erst in solchem Dienst erweist sich nach mönchischem Verständnis die wahre Freiheit von der Welt. „Oh, daß ich doch der Strom des Herrn wäre“, ruft Evagrius aus, „und mich freudig in das Meer der Welt ergießen könnte, um die Bitterkeit der sündigen Herzen süß zu machen, nun aber bin ich eine wasserlose Wolke, vom Geist in die Wüste getrieben“[28]. Diese Klage über die eigene Unfruchtbarkeit gilt zugleich der eigenen Schwäche, Gottes Leben aufzunehmen. Aber mit dem Empfangen dieses Lebens wächst zugleich der Reichtum des Dienens. In der Stille geschieht die Sammlung, die sich bereitet zur Entfaltung, das Eindringen in die

---

[23]) Cassian. Instit. XI,6 (CSEL 17 S. 197)

[24]) Cassian, Instit. XI,7 (CSEL 17 S. 197f.)

[25]) Cassian, Instit. XI,5 (CSEL 17 S. 196f.)

[26]) vgl. Poimen 66 (PG 65 337)

[27]) vgl. Cassian, Coll. II,9 (CSEL 13 S. 322f.)

[28]) ep. 58 Frankenberg S. 609

Wirklichkeit der Liebe Gottes zur Weitergabe und Verkündigung dieser Liebe. Im Abstreifen der Welt und in ihrer scheinbaren Verachtung geschah die notwendige Vorbereitung zum liebenden Dienst an ihr, geschah immer schon Dienst für sie. Nicht Isolierungssucht, nicht Individualismus und Egoismus bestimmte das Fortgehen der Mönche, sondern die Notwendigkeit einer Aufgabe für sie selbst, die zugleich eine Aufgabe für die Welt und nicht ein Aufgeben derselben war. In diesem Sinne ist es falsch zu sagen, der Mönch habe die Welt verlassen. Die Welt, um deren Freiheit er in seinem Ringen mit den Dämonen kämpft (vgl. Antonius!), hat ihn nie weniger verloren, als eben in diesem einsamen Kampf. Immer wieder betonen die Mönche, daß die Erfüllung der eigenen Aufgabe die notwendige Erschließung der Kraftquelle bedeute, aus der der Dienst für die Welt sich nährt. Sie verweisen auf Moses, der sich 40 Jahre in der Wüste aufhielt und dort von Gott belehrt wurde, bevor er sein Volk aus Ägypten führte[29]), oder auf Johannes und Elias und „die anderen Väter". „Sie haben", schreibt Ammonas, „zuerst eine große Stille geübt und so erreicht, daß die göttliche Kraft in ihnen wohnte. Und dann hat Gott sie unter die Menschen gesandt, ... um deren Krankheiten zu heilen, denn sie waren die Ärzte der Seele und konnten ihre Krankheiten heilen"[30]).

Wieder ist es die Demut, die, wie sie der Erweis der Freiheit von der Welt ist, auch die Wahrhaftigkeit und Echtheit der Früchte dieser Freiheit, nämlich des Dienstes für die Welt und den Nächsten bezeugt. Wenn Evagrius sagt: „Laßt uns widerstehen, solange wir noch nicht die Gesundheit der Seele erlangt haben, dem Gedanken des Hochmuts, der uns einflüstert, als Lehrer der Brüder und der Menschen in der Welt aufzutreten"[31]), so ist deutlich, daß der Dienst nur in Demut, nicht zu eigenem Ruhm, geschehen darf und muß[32]). Aber gerade die Demut läßt sich nach dem Verständnis der Mönche ohne eine Bezogenheit auf den Nächsten nicht denken, vielmehr muß sie „hauptsächlich gegenüber den Mitbrüdern" erwiesen werden[33]). Wenn die Mönche in der Demut das Vertrauen auf das eigene Tun ausschlossen und sich ganz für die Gnade öffneten, so wußten sie zugleich, daß Gott diese Gnade nicht für sie allein gewährt, sondern sie in ihr an den Nächsten wies[34]).

Das Bewußtsein des Aufeinanderbezogenseins durch die Gnade und des Lebens allein aus ihr bestimmte ihre Weise des Verhaltens zum Nächsten. War das Leben in der Wirklichkeit Gottes gänzlich eines, das sich Gott verdankte, so war das Rühmen gegenüber dem Nächsten, der Gedanke, mehr zu sein als er, unmöglich[35]). Vielmehr machte Demut als das wirklichkeitsgemäße Selbstbewußtsein erforderlich, sich im Wissen um die Nichtigkeit des eigenen Tuns in jeder Weise für geringer als den Nächsten zu achten[36]). „Bedenke bei dir,

---

[29]) vgl. Hieronymus ep. 125,8 (CSEL 56 S. 127); Ammonas, epp. dub. 1,4 (PO 10 S. 622)

[30]) Ammonas ep. 1 (PO 11 S. 433)

[31]) Antirrh. VII,9 Frankenberg S. 533

[32]) Ammonas ep. 1 (PO 11 S. 433)

[33]) Cassian Instit. XII,23 (CSEL 17 S. 222); vgl. Afrahat Demonstr. IX,2 (PS I,1 411)

[34]) Poimen 151 (PG 65 360)

[35]) Evagrius Protreptikos, Frankenberg S. 557

[36]) Cassian Instit. XII,33 (CSEL 17 S. 230)

daß du geringer und schlechter als irgendjemand anders bist . . ., strebe danach, der letzte von allen und ein Diener aller zu sein“ [37]). Oder: „Sei darauf bedacht, . . . dich immer aus dem Grunde deines Herzens und in Wahrheit als den letzten und sündigsten der Christen zu halten, weit entfernt von aller Tugend“ [38]).

Die demütige Geringachtung seiner selbst weist sich aus darin, daß man den Nächsten nicht richtet. „Kaum ein zweites der Worte des Evangeliums hatte“, wie der protestantische Historiker Heussi schreibt, „für die Mönche eine solche Bedeutung wie die Mahnung: Richtet nicht“ [39]). Auf die Frage des Bischofs Theophilus an einen Mönch, was das Eigentliche des mönchischen Lebens sei, antwortete dieser: „sich selbst gering zu achten und andere nicht zu richten“ [40]). Charakteristisch ist, was von dem Abbas Moses berichtet wird, der gerufen worden war, um über einen gefallenen Mönch zu urteilen. Als er kam, trug er einen durchlöcherten Korb auf seinem Rücken, den er mit Sand gefüllt hatte. Als die anderen ihn fragten, was das bedeute, antwortete er: „Meine Sünden rinnen hinter mich, und ich sehe sie nicht. Dennoch bin ich heute gekommen, um fremde Sünden zu richten“ [41]). Und von Makarius heißt es, daß er die Sünden, die er sah, bedeckte, als sähe er sie nicht, und die er hörte, als höre er sie nicht [42]).

Die Demut bedeutet also das echte Aufgeschlossensein für den Nächsten, das Wissen um die Bruderschaft mit ihm in der Vergebung. In der Aufgabe, die den Mönchen für die christliche Existenz notwendig schien, in dem Gehorsam gegen Gott als dem Ergreifen seines Lebensangebotes, wußten sie sich mit allen Christen in der Welt vereint. Das mönchische Verhältnis zu den Weltchristen ist anders, als etwa Holl es sieht, wenn er im Zusammenhang seiner Erörterung über die Vita Antonii sagt: „Wenn wirklich um des Himmelreiches willen solche Askese als unbedingt notwendig erschien, so mußte folgerichtig den Weltleuten der Christenname abgesprochen werden.“ Holl sagt allerdings nicht, wo dergleichen geschieht, gibt vielmehr zu: „Die Vita Antonii empfindet dieses Problem gar nicht“ [43]). In der Tat besteht ein derartiges Problem für die Mönche nicht, wie ihnen ihre besondere Form der Askese auch durchaus nicht notwendig für alle schien, wenn sie auch glaubten, daß von allen Christen um des Himmelreiches willen asketische Haltung gefordert werde und allen Getauften das Streben nach Vollkommenheit geboten sei. Vor allem Chrysostomus, der selbst Mönch gewesen war, weist seine Hörer immer wieder darauf hin, daß die Mönche nichts anderes erstrebten als das, was von allen Christen gefordert sei: „Du täuschst dich sehr, wenn du glaubst, daß etwas anderes von den Mönchen, etwas anderes von den Weltleuten verlangt werde. Der Unterschied zwischen beiden ist nur der, daß die einen verheiratet sind und die anderen nicht. In allem übrigen sind beide in gleicher Weise Rechenschaft schul-

---

[37]) Basilius de renunt. saec. 4 (PG 31 633D 636A)

[38]) Ammonas Parainetika 4 (PO 11 S. 461)

[39]) Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936 S. 237

[40]) Budge I n. 461 S. 142

[41]) Moses 2 (PG 65 281f.)

[42]) Makarius 32 (PG 65 273)

[43]) Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig 1898 S. 147

dig“ [44]). — „Auch die Christen sollen so leben: auf Erden wandern, den Teufel bekriegen, seine Gefangenen befreien und von allem Irdischen losgeschält sein“ [45]). — „Wenn Christus sagt: Selig die Armen im Geiste, selig die Trauernden, so nennt er dabei weder den Weltmenschen noch den Mönch. Solche Unterscheidung ist menschliche Erfindung. Die heilige Schrift kennt sie nicht“ [46]). Die Mönche verstanden ihre besondere Askese nicht als Vollkommenheit, sondern als ein Mittel zu ihr [47]), und sie hielten sich wegen des Ergreifens ihrer besonderen Mittel nicht für bessere Christen. Es steht für sie fest: „Jungfräulichkeit allein ist nichts, noch Ehe, noch Leben als ein Mönch, noch Leben in der Welt. Denn Gott sucht das Verlangen eines jeden Menschen und gibt allen den Geist“ [48]). In einem schönen Brief an einen verheirateten Offizier, in dem überhaupt zum Ausdruck kommt, wie sehr sich die Mönche mit den Christen in der Welt verbunden wußten durch die eine Gnade, die ihnen gemeinsam zuteil geworden war, nennt Evagrius das, worauf es allein ankommt: Güte und Barmherzigkeit [49]).

So stellt also die Askese der Mönche keine Verurteilung dar. Sie bedeutet vielmehr in dem Vollzug der Freiheit von der Welt die Abkehr vom eigenen Rühmen und in der Demut die Freiheit zur Liebe. Demut ist Abkehr von dem Verhaftetsein an die Welt und Hinkehr zum Dienst für Gott und den Nächsten. Diese beiden Dienste lassen sich nicht trennen, das Gottgehören bedeutet ein Einandergehören, denn Christus ist es, der uns an den Nächsten bindet [50]). Man kann nicht von dem „alle sittliche Betätigung negierenden, im Dienste Gottes sich erschöpfenden Eremitentum“ reden und so einen kontradiktorischen Gegensatz konstruieren zu dem „in der dienenden Liebe sich betätigenden Christentum“, wie Grützmacher es tut [51]). Die Radikalität der mönchischen Askese geschah zur Ausschließlichkeit des Dienstes für Gott. Diese Ausschließlichkeit bedeutete jedoch nicht ein Ausschließen des Mitmenschen, war vielmehr, indem sie sich Gott völlig zur Verfügung stellten, ein umfassendes Zurverfügungstehen für den Nächsten.

---

[44]) Adv. opp. vit. mon. III, 14 (PG 47 372); vgl. in Matth. hom. 55,6 (PG 58 548); in Matth. hom. 7,7 (PG 57 81); in Genes. hom. 21,6 (PG 53 183); Basilius de renunt. saec. 2 (PG 31 629A)

[45]) Chrysostomus in Matth. hom. 69,3 (PG 58 652)

[46]) Chrysostomus adv. opp. vit. mon. III,14 (PG 47 372f.) vgl. in ep. ad. Hebr. hom. 7,4 (PG 36 67f.)

[47]) vgl. Cassian Coll. I,7 (CSEL 13 S. 14)

[48]) Vitae Patrum VI,3 n. 17 (Pl 73 1014); vgl. Hist. mon. 16 (PL 21 439B); Vitae Patrum III n. 205 (PL 73 806); l. c. III n. 123 783f; l. c. VII,15 n. 2 1038; Chrysostomus in ep. ad. Tim. hom. 14,6 (PG 62 578); Budge II n. 703 S. 439; Lefort, Les vies coptes de Saint Pachôme 1943 S. 398f

[49]) ep. 32 Frankenberg S. 587f; vgl. Epilog und Prolog der dem kaiserlichen Kämmerer Lausus gewidmeten Historia Lausiaca, Butler S. 12 und S. 169

[50]) vgl. Evagrius ep. 40 Frankenberg S. 593; Antonius 9 (PG 65 77)

[51]) Pachomius und das älteste Klosterleben, Freiburg 1896 S. 44 vgl. J. Wagenmann, Entwicklungsstufen des ältesten Mönchtums, Tübingen 1929 S. 17: „Was im Eremitentum nicht zu seinem Recht kommen kann, ja geradezu vernachlässigt und verneint wird, ... die Nächstenliebe, die im Christentum gleichberechtigt neben der Gottesliebe steht“. Ähnlich schon Weingarten, Der Ursprung des Mönchtums ZKG 1877 S. 548: „Auch geht durch diese Askese mit ihrer innerlichen Leere und Öde ein Geist egoistischer Abgeschlossenheit, in dem sich kaum je ein Element christlich humaner Gesinnung zeigt ...“ Neuerdings wieder K. Aland, Kirchengeschichte in Lebensbildern I S. 197: „Um das *eigene* Seelenheil geht es dem Mönch, nicht auch um das des anderen. Und gar der Gedanke, daß man auch in der Welt Gott dienen könne, ist ihm unvollziehbar.“

Das mönchische Verlangen nach der Freiheit von der Welt umfaßte vor allem die Bereitschaft, mitzuwirken für die Freiheit des Nächsten von der Macht der Sünde. Von Pachomius heißt es: „Er glühte von solcher Liebe zu seinen Brüdern und den Menschen, daß er oft, wenn er die Menschen sah, wie sie der Verführung des Satans folgten und nichts wissen wollten von dem einzigen und wahren Gott, seufzte. Dann weinte er bei sich und verlangte danach, alle zu retten, wenn er nur könnte“ [52]). Und auch der Einsiedler Antonius sagt: „Ich versichere euch, dasjenige, worauf all mein Verlangen im Herrn zielte, war, daß auch nur eine einzige Seele gesund würde im Herrn durch mich“ [53]). Man könnte die große Bedeutung der Wirksamkeit der Mönche für ihre Mitmenschen an vielen Beispielen aufzeigen, aber wohl nicht schöner und umfassender zum Ausdruck bringen, als es Athanasius tut, wenn er, gleichsam die Früchte der mönchischen Einsamkeit beschreibend, gegen Ende der Vita über Antonius sagt: „In der Tat, er war wie ein Arzt, den Gott dem Lande Ägypten geschenkt hatte. Denn wer kam traurig zu ihm und kehrte nicht voll Freude heim? . . . Wer kam im Zorn, ohne daß er zur Freundschaft umgestimmt wurde? Wer kam arm und mutlos und achtete nicht, nachdem er ihn gehört und gesehen, den Reichtum gering und tröstete sich in seiner Armut? . . . Wer kam zu ihm, der von einem Dämon geplagt wurde, ohne daß er Frieden fand? Wer kam von Zweifeln gepeinigt und wurde nicht ruhig in seiner Seele?“ [54])

[52]) Pachomii vita prima 29 Halkin S. 19

[53]) Lefort S. 269f

[54]) Vita Antonii 87 (PG 26 965AB)

# Der Ursprung der Schuldefinition des sakramentalen Charakters in der Sentenzenglosse des Alexander von Hales (†1245)

*Mitgeteilt von Ludwig H ö d l , Grabmann-Institut, München*

Die scholastische Theologie des sakramentalen Charakters kommt immer wieder auf zwei Wesensbestimmungen des Charakters zurück, deren Ursprung bislang ungeklärt blieb. Die eine von beiden wird zwar vielfach unter dem Namen des Pseudo-Apostelschülers Dionysius Areopagita eingeführt, aber schon der hl. Albert bemerkt in seinem Sentenzenkommentar (lib. IV d.6 a.4) zu dieser Definition, daß sie sich weder dem Sinne noch dem Wortlaut nach bei Dionysius findet. Sie bestimmt den sakramentalen Charakter als „heiliges Zeichen der Gemeinschaft des Glaubens und der heiligen Weihung, das (dem Eintretenden) vom Hierarchen verliehen wird". Die Erklärungen der einzelnen Aussagen dieser Bestimmung, die in ihrem Wortlaut dunkel und geheimnisvoll wirken will, bereitete den scholastischen Theologen nicht geringe Schwierigkeiten, ihre Anwendung auf die drei verschiedenen Formen des Charakters ist schlechterdings unmöglich.

Diese Unzulänglichkeiten der Dionysius-Definition, die immerhin für viele Theologen durch die Autorität eines Apostelschülers gesichert war, führten eine andere Bestimmung in die Theologie ein, für die die Schule keinen Urheber anzugeben wußte. Auch die historische Forschung konnte bislang den Ursprung derselben nicht freilegen. Diese definitio magistralis oder Schuldefinition lautet: ‚Character est distinctio a charactere aeterno impressa animae rationali secundum imaginem, consignans trinitatem creatam trinitati creanti et recreanti, et distinguens a non consignatis secundum statum fidei' (Albertus M. IV. Sent. d. 6 a. 4, vgl. Thomas v. Aquino, S. th. p. III q. 60 a. 3). „Der (sakramentale) Charakter ist das vom ‚Ewigen Charakter' der vernunftbegabten Seele in ihrer Gottebenbildlichkeit eingeprägte Unterscheidungszeichen, das die geschaffene Dreifaltigkeit der schöpferischen und wiedererneuernden Dreifaltigkeit gleichsetzt und von denen abhebt, die nicht gemäß dem Stand im Glauben bezeichnet sind."

Im Frühjahr des vergangenen Jahres konnte ich im Auftrag des Direktors des Grabmann-Institutes, Prof. M. Schmaus, längere Zeit an der Biblioteca Comunale in Todi arbeiten. — Der Bibliotheksleitung darf ich an dieser Stelle für das wohlwollende und großzügige Entgegenkommen herzlich danken. — Eine eingehende Studie der Glosse zum 4. Sentenzenbuch, die Alexander von Hales schrieb und die in Hs. 121 der dortigen Bibliothek überliefert ist, stieß sehr bald auf die Quellen, aus denen die Schuldefinition des sakramentalen Charakters geflossen ist.

Alexander von Hales hat um 1230 als Bakkalar vor seinem Eintritt in den Orden des hl. Franziskus Glossen zu den Sentenzen des Lombarden geschrieben, deren kritische Ausgabe von den Franziskanern in Quaracchi besorgt wird. In der 6. Distinktion des 4. Buches handelt Alexander vom sakramentalen Charakter. Da wir die kritische Ausgabe auch dieses Buches bald erwarten dürfen, können wir uns mit einem Überblick über die einschlägigen Texte begnügen. Alexander kündigt im Titel folgende Fragen an: Was ist der Charakter? wird er im Sakrament der Taufe eingeprägt? wozu dient er? woher nimmt er seinen Ursprung? worin gründet er hauptsächlich? ist er Gemeingut der Guten und Bösen?

In der Antwort auf die Wesensfrage führt er die Dionysius-Definition des Charakters an. Im Unterschied zu dieser sieht er aber im Charakter nicht nur ein Unterscheidungszeichen, sondern vielmehr ein Gleichheitszeichen, d. h. ein Zeichen der Gleichgestalt im Sinne von Heb 1.3. Der Charakter gestaltet den Gläubigen Christus gleich. Darin gründet vornehmlich dessen hoher Sinn. Darum bestimmt Alexander auch den Ursprung desselben von Christus her: ‚Fit ergo character creatus a charactere increato' (fol. 150va). Die Ausführungen der durch den Charakter gewirkten Christusähnlichkeit nehmen einen breiten Raum ein. Als Glaubenszeichen spiegelt der Charakter im Gläubigen die sapientia Christi wieder, als Kraft und Macht offenbart er den am Kreuze mit der Sünde kämpfenden und ringenden Christus.

Anschließend an diese Ausführungen folgt in der Todi Hs. eine weitere wichtige Stelle, die vornehmlich als Quellenbeleg der Schuldefinition des Charakters in Frage kommt.

Sicut sunt duo in anima scilicet vis cognitiva et vis operativa, quoad vim cognitivam in anima imprimitur character, ut in eo signetur fides, quoad vim vero operativam imprimitur gratia quae informat potestatem ad merendum; primum operatur pater per increatum characterem scilicet filium ad quem pertinet cognitio et quod cognitionis est, secundum operatur per spiritum sanctum qui est gratia increata, ut per characterem creatum anima quae est imago Dei gerat similitudinem gratiae increatae. Et sicut cognitio communior est quam virtus, nam extenditur ad bonos et malos, ita character qui est ad cognitionem communior est quam gratia quae tantum in bonis terminatur. Ut autem quae sunt de essentia characteris baptismalis claudantur in simul, sumitur haec definitio characteris: *Character est figura intelligibilis configurans trinitatem creatam increatae per verbum sacramentale facta fidei trinitatis ad discernendum fidelem in statu* (suo). Haec configuratio scilicet configurans trinitatem creatam cum increata dupliciter potest fieri in signo vel in re: in signo per characterem, in re per trinitatem gratiae quae est fides, spes, caritas; fides est veritatis, spes aeternitatis, caritas bonitatis. Et quia oportet signum copulare cum principali re cuius est signum mediante re alia, ideo oportet, quod character fiat per verbum fidei trinitatis. (Cod. lat. Tudert. 121 fol. 150va).

Nimmt man die oben angeführte Stelle über den Ursprung des Charakters zu der hier gegebenen Bestimmung hinzu, so haben wir im wesentlichen die Schuldefinition. Wir stellen beide Definitionen gegenüber. Die Übereinstimmungen und die Abweichungen sind in gleicher Weise bedeutsam.

| Def. Alexandri: | Def. magistralis: |
| --- | --- |
| Character est figura intelligibilis (... a charactere increato) | Character est distinctio a charactere aeterno impressa animae rationali secundum imaginem |
| configurans trinitatem creatam increatae | consignans trinitatem creatam trinitati creanti et recreanti |
| per verbum sacramentale facta fidei trinitatis ad discernendum fidelem in statu | et distinguens a non consignatis secundum statum fidei. |

Die Schule hat die Charakterdefinition Alexanders aufgegriffen und tradiert. Sie hat dabei die sprachliche Form geglättet und den Inhalt der allgemeinen Schulmeinung angeglichen. Alexanders kategoriale Bestimmung des Charakters als ‚fugura', als Abbild, hat die Schule nicht akzeptiert. Sie ersetzte darum diesen Ausdruck durch den allgemein anerkannten Begriff ‚distinctio'. Folgerichtig mußte man aber dann auch den Begriff ‚configurare' in der weiteren Bestimmung durch den wesentlich farbloseren Ausdruck ‚consignare' ersetzen. Mochte dieser Eingriff der Schule den Grundgedanken der Charaktertheologie Alexanders ihrer Spitze und Schärfe berauben, sie trug ihn dennoch weiter und trug ihn denen zu, die durch die Schärfe des Geistes ihm wieder die verlorene Spitze gaben: Albert der Große und Thomas von Aquino, der in der Summa theologica den sakramentalen Charakter als Zeichen der Unterscheidung und der Gleichgestaltung herausarbeitet.

# Buchbesprechungen

Schneider, Heinrich, *Das Buch Daniel. Das Buch der Klagelieder. Das Buch Baruch.* Übersetzt und erklärt (= Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt IX/2), Freiburg (Herder) 1954, 165 S. Ln. DM 11,50.

Auf dem Umschlagblatt steht zu lesen, daß die Auslegungen der obigen Bücher „wohl als ein besonders gelungener Teil von ‚Herders Bibelkommentar' angesprochen werden dürfen". Man kann diesem Lob nicht widersprechen.

Der Anlage und dem Zweck des Herder-Kommentars entsprechend sind nur die notwendigsten literar- und textkritischen Fragen in Kürze behandelt. Die großen Schwierigkeiten der Deutung der danielischen „Weissagungen" empfindet auch der Verf.; in der Deutung ist er ziemlich konservativ, sieht sich aber in dieser Haltung oftmals in große Schwierigkeiten verstrickt, so daß er kaum aus diesem verfänglichen Garn herauskommt. Bei Kapitel 11 muß er gestehen, daß die Kämpfe der Könige im Norden und Süden des Heiligen Landes „mit einer ungewöhnlichen Genauigkeit" (S. 74) geschildert werden „wie es sonst nicht die Art der Propheten ist" (S. 75). Dies zwingt ihn (mit den meisten Erklärern, auch mit Nötscher in der Echter-Bibel, dem Schn. gern folgt), dieses Kapitel auf die Kämpfe zwischen den Seleukiden und Ptolemäern zu deuten. Trotzdem seien die danielischen Schilderungen „echte Weissagungen, wenn diese vielleicht auch nicht in allen Teilen aus derselben Zeit stammen und wenn selbst ihre vorliegende Gestalt von der tatsächlichen oder vermuteten Erfüllung nicht unbeeinflußt geblieben ist" (S. 75). So kann man Kap. 11 nicht beurteilen; vielleicht kann man sagen, daß hier ein Geschehen erzählt wird, das sich nicht in der Zukunft, sondern in der Zeit des Apokalyptikers abspielt, das er irgendwie visionär miterlebend schaut und schildert. Deshalb ist auch in der Übersetzung richtig das Präsens verwendet (jedoch nicht immer, besonders am Beginn eines Abschnittes, vgl. v. 6 10 14f. u. ö.).

Dankbar wird der Leser es begrüßen, daß in der Erklärung „für das Leben" oftmals der Daniel-Kommentar des Hippolyt von Rom zitiert wird, da er der älteste biblische Kommentar ist. Wertvoll sind auch die vielen Verweise auf die neutestamentlichen Parallelen (besonders auf die Apokalypse) und auf die Verwendung des Danielbuches in den liturgischen Gebeten der Kirche. Nicht sympathisch werden allerdings verschiedene „Nutzanwendungen" sein, zumal sie in pastoreller Sorge mit dem Seufzer „O" beginnen, so S. 78 „O möchten auch wir Christen zu jeder Stunde diesen selben großen tröstenden Glauben haben" (ähnlich S. 87 89 u. ö.).

Nach dem Vorwort sind die Klagelieder 1945 „gleichsam auf den Trümmern der ehemals goldenen Stadt Mainz" erklärt worden; deshalb trägt die Auslegung eine persönliche Note. Bei der Übersetzung hätte man an verschiedenen Stellen etwas mehr dichterische Nachgestaltung gewünscht. Warum ist nicht die Wortfolge der Vorlage gewahrt (und damit auch besser der dichterische Aufbau)? Z. B. 2, 1b:

„Er warf das Glanzstück Israels
vom Himmel zur Erde".

Besser:

„Er stürzte vom Himmel zur Erde
Israels Zier".

Oftmals klingt die Wiedergabe zu nüchtern und prosaisch: 1, 3 „und vor dem Druck der Zwangsarbeit" 1, 6 „Und zogen nun, der Kraft verlustig" 1, 16 „weil der Feind so stark erscheint" 4, 19 „als Adler in der Luft". Schwerfällig klingt 2, 13: „Womit soll ich, um dich aufzurichten, dich vergleichen, Tochter von Jerusalem ...?"

Als dritte Schrift hat Schn. das Büchlein Baruch bearbeitet. Übersetzung und Erklärung sind ansprechend. Manchmal kann man fragen, ob die Wiedergabe zutreffend ist, z. B. 3,7; hier ist mit vielen Handschriften ($B^{c}A$ ...) zu übersetzen: „nachdem wir alle Bosheit unserer Väter uns zu Herzen genommen", nicht: „nachdem wir abgetan von unseren Herzen alle Bosheit unserer Väter", wie gewöhnlich unrichtig übersetzt wird.

Würzburg — Joseph Ziegler

Gallus, Tiburtius S. J., *Interpretatio Mariologica Protoevangelii posttridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis.* Pars prior: Aetas aurea exegesis catholicae a Concilio Tridentino (1545) usque ad annum 1660. Apud Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1953. XIV + 286 S. — Pars posterior: Ab anno 1661 usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis (1854). Roma 1954. XL + 383 S. — L. 3.000,— und 4.000,—.

Die historisch-exegetische Untersuchung über die mariologische Deutung von Gen. 3,15 hat 1934 Drewniak für die patristische Zeit vorgelegt; für die nachpatristische Zeit bis zum Tridentinum hat Gallus selbst 1949 eine Darstellung gegeben; für die Zeit von 1854 bis in unsere Tage hat Bertelli über Gen. 3,15 geschrieben (siehe Praefatio des I. Teiles S. IX). Mit den beiden vorliegenden Bänden schließt sich die Lücke, so daß wir eine vollständige Darstellung der Exegese des Protoevangeliums besitzen.

G. läßt alle Autoren, die über Gen. 3,15 geschrieben haben, antreten, indem er einfach ihre Texte abdruckt; kritische Anmerkungen hat er dazu nicht gegeben: „Certe, non fuit munus nostrum, valorem exegeticum, doctrinam dogmaticam interpretationum hic crisi subicere. Hoc praestabimus, faxit Deus, alibi" (Introd. des I. Teiles S. XIII f.). Ebenso wollte sich G. auf die exegetischen und theologischen (mariologischen) Werke beschränken; die liturgischen und homiletischen Bücher wurden ausgeschaltet, ebenso verschiedene neuere nicht-katholische Schriftsteller. Dieser Einschränkung kann man zustimmen, bringen doch die beiden Bände die stattliche Anzahl von 580 Werken (496 Katholiken, 84 Nicht-Katholiken). So haben wir einen genügenden Überblick über die Zeit von 1545 bis 1854. Zum Schluß der einzelnen Abschnitte sind dann jeweilig die Conclusiones mitgeteilt, die statistisch die Exegese erfassen. Als Abschluß des ganzen Werkes stehen übersichtlich geordnete Register: Synthesis materialis (Conspectus iuxta operum genera und Conspectus interpretum iuxta eorum statum) und Synthesis formalis (Summarium historiae interpretationis post-tridentinae und Problemata exegetica eorumque solutiones).

Deutlich zeigt sich, daß die mariologische Deutung dominiert. Entscheidend ist die Lesart ipsa, die durch die Aufnahme in die Clementina „authentisch" geworden ist: haec est lectio „authentica" ab editione Clementina recepta, consequenter etiam textus Hebraicus iuxta illam est emendandus (II 332). Noch 1751 sagt Ludovicus Barbieri in seinem Traktat über die Unbefleckte Empfängnis: Quod sane declarat legendum esse prorsus in vulgata ipsa, non ipsum (II 137). Jedoch kann man sich der Tatsache nicht verschließen, daß ipse die allein richtige Lesart ist, die auch de Rossi „codicum biblicorum peritissimus" (II 199) verteidigt. So läßt man vielfach von ipsa ab und legt den Hauptwert auf mulier = Maria.

Jeder Leser wird G. zustimmen, daß die Sammlung der Dokumente ein „munus arduum" (Teil I S. XII f.) gewesen ist; aber der Dank der biblisch-theologischen Wissenschaft ist dem Verf. sicher.

Würzburg — Joseph Ziegler

Alt, Albrecht, *Kleine Schriften zur Geschichte Israels.* Bd. I. München, C. H. Beck, 1953. XII, 357 S. DM 24.—.

A. Alt, dessen Lebensweg über München, Greifswald, Basel, Halle nach Leipzig geführt hat, gehört zu den bedeutendsten Kennern der Geschichte Palästinas und der benachbarten Länder. Auf Zureden von Kollegen und Freunden hat sich der Historiker unter den Alttestamentlern in seinem 70. Lebensjahre dazu entschlossen, die wichtigsten seiner in Zeitschriften und Sammelausgaben erschienenen Arbeiten zu veröffentlichen. Der erste jetzt vorliegende Band behandelt Stoffe aus dem 2. vorchristlichen Jahrtausend, während die Arbeiten des zweiten Bandes das 1. vorchristliche Jahrtausend betreffen.

„Der Gott der Väter" wird den ‚theoi patrooi' gleichgesetzt, die von den Nachfahren deshalb angerufen werden, weil sie den Vätern geholfen haben (BWANT 1929). Neu ist die Zusammenstellung semitischer und griechischer Inschriften nach dem Alphabet der Gottesbezeichnungen. Diese 78 Seiten umfassende Behandlung fand s. Z. ebensoviel Zustimmung wie Widerspruch. Spätere Veröffentlichungen sind am Schluß der Anmerkungen notiert.

„Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel" charakterisiert die eigentümliche Abwandlung der sichemitischen Tradition von Jos. 24 in Gen. 35 als bedeutsamen Vorgang der israelitischen Kultusgeschichte (Abh. d. Herdergesellschaft u. d. Herder-Instituts zu Riga VI,3/1938).

„Die Landnahme der Israeliten in Palästina" und „Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina" wollen zeigen, daß die kriegerischen Aktionen gegen kananäische Städte erst das letzte Stadium der Landnahme waren, nachdem sich die Israeliten in siedlungsfreien Räumen festgesetzt hatten (Reformationsprogramm d. Univ. Leipzig

1925 / Palästinajahrbuch des Deutschen Ev. Instituts für Altertumswissenschaft des Hl. Landes in Jerusalem 35/1939).

„Josue" mit neuartiger Analyse der cpp. 1 bis 11 des Buches war ein Vortrag, gehalten auf der internationalen Tagung altt. Forscher zu Göttingen 1935 (BZAW/66)1936).

„Das System der Stammesgrenze im Buche Josue" paßt sachlich in die Verhältnisse zwischen der Landnahme und der Staatenbildung der Israeliten. Der spätere Schriftsteller hat ältere territoriale Ordnungen und Grenzlinien überarbeitet (Sellinfestschrift 1927).
„Emiter und Moabiter" weist völkische Bewegungen im Moabiterlande für das 13. Jahrhundert nach, während für die früheren Herren (Gen. 14,5 Deut. 2,10 f.) die Stelle von el-balu a zeugt. Sie weist kretische Linearschrift auf (Palästinajahrbuch 36/1940).

„Ägyptische Tempel in Palästina und die Landnahme der Philister" zeigt, daß die erste Ansiedlung der Philister mehr in Form einer friedlichen Landzuweisung der Pharaonen erfolgte (ZDPV 67/1944).

„Syrien und Palästina im Onomastikon des Amenope" wertet die etwa zwei Dutzend Orts-, Landschafts- und Völkerschaftsnamen in der ägyptischen Weisheitsschrift aus (Schweizerische Theol. Umschau 20/130 1950).
„Zur Geschichte von Beth-Sean" tragen archäologische Funde, Tempelbauten und Nekropolen bei. Es geht um die erste Erwähnung unter Tuthmosis III bis zu dem 1 Sam. 31,10 erzählten Ereignis (Palästinajahrbuch 22/1926).

„Megiddo im Übergang vom kanaanäischen zum israelitischen Zeitalter" ist ein späteres Gegenstück zu ‚Beth-Sean'. Bauschicht V wäre das Stadium einer kanaanäischen Neubesiedlung nach langer Verödung, die unter David in israelitische Hände kam (ZAW N. F. 19/1944).

„Meros" erklärt den Richt. 5,23 ausgesprochenen Fluch über Meros damit, das es ein in den Verband von Manasse aufgenommener kanaanäischer Ort war (ZAW N. F. 17/1941).
„Die Ursprünge des israelitischen Rechts" haben ihren literarischen Niederschlag im Bundesbuch gefunden. Kasuistisch formuliertes Recht (wenn jemand ...) stammt von den Kanaanäern, während apodiktisch formulierte Satzungen (du sollst ...) genuin israelitisch sind (Ber. ü. d. Verh. d. Sächs. Ak. d. W. zu Leipzig. Phil.-hist. Kl. 86 Bd. 1 H. 1/1934).

„Das Verbot des Diebstahls im Dekalog" (unveröffentlicht) bezieht sich auf den Raub eines freien israelitischen Mannes. Damit erklärt sich die Stellung dieses Verbotes im Dekalog (Leben, Ehe /Freiheit/, Ehre).

„Zur Talionsformel" wird auf lateinische Votivstellen in einem Saturnheiligtum in Algerien verwiesen (Ex. 21,23—25 u. anima pro anima, sanguine pro sanguine, vita pro vita). Es geht um die Ablösung des Menschen durch das Tieropfer (ZAW N. F./1934).

„Gedanken über das Königtum Jahwes" tauchen nicht erst in Jes. 6 auf. Im mythologischen Stadium bedeutet es die Oberherrschaft Gottes über die Gottessöhne.

Freising Meinrad Stenzel

Asmussen, Hans, *Der Römerbrief*, Stuttgart (Ev. Verlagswerk) 1952, 410 S., brosch. DM 15,40, Ln. DM 16.80.

Dieser Kommentar des bekannten Kieler Propstes vereinigt alle Eigenheiten dieses geachteten Kirchenführers, Theologen, Seelsorgers und Partners im ökumenischen Gespräch. Es handelt sich nicht etwa um eine Auslegung „für die Praxis", obwohl die theologischen Fragen stets in ihrer Auswirkung auf Predigt, Seelsorge und Begegnung der Konfessionen verfolgt werden. Der vornehmsten Zielsetzung nach ist es ein theologisches Werk, das sich besonders von der Röm-Erklärung Luthers, Bengels und unter den Neueren von der A. Vilmars (Collegium Biblicum 1891), P. Althaus', A. Nygrens befruchten läßt. Aber A. ist ein selbständiger theologischer Denker, der auch kritisch zu Luther und anderen prot. Theologen (u. a. K. Barth) Stellung nimmt, wiederholt Thomas v. A. und kath. Autoren zustimmend anführt und nicht wenige Fragen an die Dogmatik richtet, die nach A.s Meinung den Menschen oft nicht genügend in seiner menschlichen und christlichen Existenz sieht („Kathedertheologie" S. 159, 162). Der kath. Theologe wird manche einseitige Sicht auf Luthers Anschauungen korrigieren müssen. Im eigenen Lager bringt A. gewisse kath. Auffassungen und Wertschätzungen zur Geltung, unter denen dem Rez. u. a. aufgefallen sind: der Sakramentsbegriff (S. 49: „Ihre sakramentale Wirkung liegt in ihnen selbst, scil. in der Kraft, die Gott ihnen gegeben hat"; vgl. noch S. 135, 150); die Beurteilung der Beichte (S. 144 f.; „Es ist eine schreckliche Verirrung zu meinen, daß die Beichte den Menschen erniedrige; im Gegenteil, sie erhöht ihn!") und des Opfers (S. 142: „Der Protestantismus hat Großes verloren, weil er keine Lehre vom Opfer hat"; vgl. S. 251 ff.); die Verbindung von göttlicher und menschlicher „Aktivität" (S. 147 ff.).

Das ökumenische Anliegen A.s wird schon in der Einleitung sichtbar, wo er nach seiner Meinung einseitig-unzulängliche Grundauffassungen prot. und kath. Theologen in der

Rechtfertigungslehre konfrontiert, und klingt dann noch öfter an (z. B. S. 18, 55). Seine eigene Stellungnahme in der Rechtfertigungslehre sucht über den kath. und prot. Standpunkt hinauszuführen (vgl. S. 309: „Die Kontroverse, als sei die Rechtfertigung entweder Urteil oder wandelnde Wirksamkeit der Gnade, ist unhaltbar"), kann aber hier nicht erörtert werden. A. will das theologisch „Aufregende" (ein Ausdruck, den er öfter gebraucht) der paulinischen Aussagen herausstellen; aber manche Thesen müßten noch klarer und präziser gefaßt werden (z. B., was A. unter „Glauben" versteht).

Ein weiteres Anliegen A.s scheint es zu sein, den heutigen Menschen in seiner Problematik aufzusuchen und anzusprechen. Manches wird diesen aufhorchen lassen, z. B. die treffliche Unterscheidung zwischen „Heil" und „Wohl" (S. 18), das Ernstnehmen der Möglichkeit zum sittlichen Handeln auch der Nicht-Christen und doch die Tatsächlichkeit der Sündverfallenheit aller Menschen (S. 43 ff.), die Einstellung zur staatlichen Obrigkeit (S. 263 ff.). Aber in vielen Partien hat man den Eindruck, daß die oft weitschweifigen und nicht immer leichten theologischen Darlegungen vielen verschlossen bleiben werden. Für eine straffere Darstellung wäre man dankbar; Zusammenfassungen gibt A. nach 3,20 (S. 65 ff.), 8,39 (S. 192 ff.) und am Schluß des ganzen Kommentars, hier gleichsam das Résumé des theologischen Ertrags (S. 294—339). Doch wären noch ein Inhaltsverzeichnis und ein Sachregister für die theologischen Begriffe zu empfehlen.

Der Exeget wünscht sich oft, daß der Verf. nicht gleich über den Text theologisch reflektierte, sondern den Text selbst genauer untersuchte, weil sich dann manche Fragen vielleicht „einfacher", aber auch klarer lösten. Aber wir wollen das Werk dankbar als das nehmen, als was es uns der geschätzte Autor anbietet: als einen Beitrag zur theologischen Besinnung, zum ökumenischen Gespräch, zum Ringen um den heutigen Menschen in Verkündigung und Seelsorge.

Bamberg Rudolf Schnackenburg

Bultmann, Rudolf, *Theologie des Neuen Testaments,* XII + 608 S., Tübingen 1953, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). DM 28,—.

Dieses große Werk, von dem jetzt (1954) eine zweite Auflage ausgegeben wird, ist im Laufe von fünf Jahren erschienen. Man meine nicht, hier werde der Streit um die Entmythologisierung (der sich inzwischen mehr auf das philosophische Gebiet verlagert hat) vorangetrieben. Es ist ein Buch, das sich streng bei seinem Thema hält, freilich die Grenzpfähle nicht bei den letzten kanonischen Schriften des NT errichtet, sondern (bes. im 3. Teil) auf die Apostolischen Väter übergreift. Das ist sicherlich historisch berechtigt und für die Darstellung fruchtbar. Wieweit dahinter theologische Reflexionen über den „Kanon" stehen, Fragen, die in der evang. Theologie jetzt stärker erörtert werden, erfährt der Leser nicht (doch vgl. S. 486!). Wer sich in die Darstellung vertieft, die von bemerkenswerter Klarheit, Dichtigkeit und Prägnanz ist, erkennt, daß dahinter eine unermüdliche Forscher- und tiefe Denkerarbeit steht. Der Stil hält sich von der philosophisch durchtränkten Begriffssprache, die man von der Entmythologisierungsdebatte gewöhnt ist, möglichst — nicht völlig — fern, und dem Leser, der um jenen Streit nicht wüßte, würde es wohl so ergehen wie bei den Schriften B.s vor 1941: Er würde die einheitliche Grundauffassung B.s eher ahnen als greifen können. Er müßte der Meinung sein, ein gediegenes fachwissenschaftliches Werk vor sich zu haben, das durch die Fülle des Materials, die übersichtliche Ordnung, die z. T. hervorragenden Analysen, den Blick auf das Wesentliche gefangennimmt. Darum sei gleich anfangs betont, daß dieses Werk auch für denjenigen, der B.s Grundauffassung des christlichen Glaubens nicht zu teilen vermag, seinen wissenschaftlichen Wert besitzt und behält.

Das ganze Werk gliedert sich in drei Teile: I. Voraussetzungen und Motive der ntl Theologie (1—182), II. die Theologie des Paulus (183—348) und Johannes (349—439), III. die Entwicklung zur alten Kirche (440—575). Angefügt sind wichtige „Epilegomena" (557—91) — ein schon vorher veröffentlichter Aufsatz zum Problem der biblischen Theologie überhaupt —, ferner ein Sachregister, ein Verzeichnis griechischer Wörter und ein Stellenverzeichnis in Auswahl.

Das Auffälligste ist wohl der I. Teil, in dem die Verkündigung Jesu auf nicht mehr als etwas über 32 Seiten dargestellt wird und das Kerygma der Urgemeinde auch nicht mehr Raum beansprucht (33—64), während das „Kerygma der hellenistischen Gemeinde vor und neben Paulus" zwei Drittel ausfüllt (64 bis 182). Dahinter steht die kritische Einstellung B.s, die den Kennern seiner „Geschichte der synoptischen Tradition" ([2]1931) und seines „Jesus"-Buches (zuerst 1926) längst vertraut ist: Das gesamte Überlieferungsmaterial der Evangelien ist durch den Glauben und das Kerygma der Urkirche, vor allem nach der Hellenisierung ihres Glaubensbekenntnisses, überkleidet und umgeformt. Vieles gilt B. als reine Gemeindebildung, anderes scheint

ihm mit Gemeindeanschauungen vermengt und von ihnen überwuchert zu sein, so daß das Ursprüngliche kaum noch zu erkennen ist. Diese Fragen, so schwerwiegend sie sind, können natürlich nicht im Rahmen einer „Theologie des NT" erörtert werden, und B. begnügt sich auch damit, am Anfang jedes Unterteils kurz auf die Quellenlage aufmerksam zu machen, aus der er seinen dreistufigen Entwicklungsgang gewonnen hat; für den kurzen Abschnitt über die Verkündigung Jesu verweist er ausdrücklich auf die kritische Analyse der synoptischen Tradition in seinem früheren Werk (2). Wer von den anderen Darstellungen der ntl Theologie herkommt, wird über diesen Schrumpfungsprozeß dessen, was er bisher als das Wichtigste, wenigstens als das Grundlegende der urchristlichen Theologie ansah, bestürzt sein. Inhaltlich stehen denn auch in diesem Teil viele negativkritische Urteile, z. B. daß Jesus unter dem „Menschensohn" einen anderen als sich selbst verstand (8, vgl. 30); daß Mt 16,17 ff. eine spätere Gemeindebildung ist und Jesus keine Kirche stiften wollte (8); daß Jesu Aussagen nicht frei von Widerspruch sind, wenn er den Vergeltungsgedanken doch gelegentlich als Motivierung seiner Forderungen verwendet (14); daß die Gemeinde manche Worte aus der Sorge wegen des Ausbleibens der Parusie Jesus in den Mund legte (19); daß Jesu Leben und Wirken kein messianisches war (27). Aber diese radikalen Thesen sind nichts Neues.

Viel erstaunlicher ist die Tatsache, daß B. diesen ganzen ersten Teil nur mit „Voraussetzungen und Motive der ntl Theologie" betitelt. Um dieses Verfahren B.s zu begreifen, muß man seine Epilegomena aufmerksam studieren. Dort heißt es: „Das Wichtigste aber ist jene Grundeinsicht, daß die theologischen Gedanken des NT die Entfaltung des Glaubens selbst sind, erwachsend aus dem im Glauben geschenkten neuen Verstehen von Gott, Welt und Mensch — oder, wie auch formuliert werden kann: aus dem neuen Selbstverständnis" (579). Weiter: „Wenn die wissenschaftliche Darstellung der theologischen Gedanken des NT diese als die Entfaltung des glaubenden Selbstverständnisses aufzuzeigen hat, so stellt sie nicht den Gegenstand des Glaubens dar, sondern den Glauben selbst in seiner Selbstauslegung" (ebd.). Das ist also das „hermeneutische Prinzip" B.s, und daraus erklären sich die Schwerpunkte seiner Darstellung: Das „glaubende Selbstverständnis in seinem Bezuge auf das Kerygma deutlich zu machen", geschieht nach B. „direkt in der Analyse der paulinischen und johanneischen Theologie, indirekt in der kritischen Darstellung der Entwicklung zur alten Kirche" (591). So scheint es das innere Anliegen B.s zu sein, in einem Vorfeld in das „Selbstverständnis" der an Jesus Christus glaubenden Urkirche einzuführen, dann aber sogleich auf die beiden ragenden Gipfel jenes neuen „eschatologischen" Selbstverstehens zu geleiten, daß der Mensch durch die christliche Verkündigung und deren gläubige Annahme gewinnt, nämlich die paulinische und johanneische Theologie, und schließlich im dritten Teil zu zeigen, wie die Zeit danach wieder von diesen Höhepunkten, diesem eigentlichen, echten Verstehen der Christusbotschaft herabgleitet und einem neuen institutionellen, lehrhaften, gesetzlichen, kurz: „uneschatologischen", verweltlichten Christentum verfällt. So wird nun doch deutlich, daß B.s Grundkonzeption die ganze Darstellung trägt.

Der damit für den wissenschaftlichen Standpunkt gegebenen Problematik ist sich B. voll bewußt. „Das Kerygma ist als Kerygma nur verständlich, wenn das durch es geweckte Selbstverständnis als eine Möglichkeit menschlichen Selbstverständnisses verstanden wird und damit zum Ruf zur Entscheidung wird. Denn offenbar kann der Forscher nicht seinen Glauben als Erkenntnismittel voraussetzen und über ihn als eine Voraussetzung methodischer Arbeit verfügen. Aber was er tun kann und tun soll, ist: sich in der Bereitschaft, der Offenheit, der Freiheit halten ..." (581). B. bleibt der historisch-kritischen Methode in den historischen und exegetischen Fragen verpflichtet, sieht aber klar, daß mit ihr allein — sofern also der wissenschaftliche Theologe nichts anderes als Historiker sein will — das Ziel, das Kerygma theologisch zu erfassen, nicht erreicht wird, daß es vielmehr des Verstehens bedarf, zu dem nur der existentiell angesprochene und antwortende Mensch fähig ist. „Die in diesem Buch gegebene Darstellung der ntl Theologie steht einerseits in der Tradition der historisch-kritischen und religionsgeschichtlichen Forschung und sucht andrerseits deren Fehler zu vermeiden, der in der Zerreißung von Denk- und Lebensakt und daher in der Verkennung des Sinnes theologischer Aussagen besteht" (590). — Dafür, daß dieses tiefe hermeneutische Problem einmal so offen von einem aus der „liberalen" Bibelwissenschaft herkommenden Protestanten gesehen und ausgesprochen wird, kann auch der katholische Theologe, der sich um eine saubere Methode bemüht, aber zugleich bereit ist, selbst Glaubensaussagen zu machen, dankbar sein. Dieses Problem muß wahrlich neu durchdacht werden, ohne Fehler nach links („rein objektiver" wissenschaftlicher Standpunkt!) oder rechts (neue exegetische Methoden, wo-

möglich Aufgeben der historisch-kritischen!) zu fallen.

Das Beste, was B bietet, sind die Begriffsanalysen für die paulinische und johanneische Theologie, näherhin: bei Paulus die sorgsame und nuancierte Herausarbeitung der anthropologischen Begriffe (188—222), auch der Vorstellungen von „Sünde, Fleisch und Welt" (222—66), obwohl hier sein „Selbstverständnis" die Deutung und Darstellung des „Menschen vor der Offenbarung der pistis" wie dann auch des „Menschen unter der pistis" (266—348) eigentümlich färbt; bei Johannes die Darstellung des joh Dualismus (361—79), soweit die in ihm enthaltenen Begriffe expliziert werden. Es ist unmöglich, hier auf Einzelheiten einzugehen. Jeder Exeget, der auf diesem Gebiet arbeitet, wird diese Begriffsanalysen, die methodisch sauber durchgeführt werden, beachten und sich jeweils mit ihnen auseinandersetzen müssen. Problematisch und anfechtbar werden diese begrifflich-theologischen Klärungen überall dort, wo sie mit B.s Verstehen und Deuten zusammenfließen, z. B. „Tod und Auferstehung Christi als Heilsgeschehen", das sich „in dem Wort ereignet, das den Hörer anredet und in die Entscheidung zwingt" (297), das „Leben in der *pistis*" nach Paulus (319ff), z. T. die Bestimmung der paulinischen Freiheit (326ff); die (auch aus B.s Kommentar zum Joh-Ev bekannte) Eliminierung der dramatischen (d. h. noch für die Zukunft erwarteten) Eschatologie der joh Schriften (402ff), die nach gnostischen Kategorien verstandene joh „Wort"-Theologie (407ff), der joh „Glaube als eschatologische Existenz" (421—39).

Auch B.s religionsgeschichtliche Schau ist wieder ein integrierender Bestandteil seiner Darstellung. Seine Auffassung, daß eine breite gnostische Geistesströmung das Urchristentum mannigfach beeinflußt hat, kommt wieder kräftig zur Geltung. In einem eigenen aufschlußreichen Paragraphen schildert er diese „gnostischen Motive" (162—82). Die Schwierigkeit der historischen Quellenlage und damit der Voraussetzungen für diese Sicht ist bekannt. Da kommt man nicht allein mit Textanalysen und Vergleich des theologischen Gehalts weiter, sondern ist vor allem auf Ergebnisse der historischen Forschung angewiesen. Wahrscheinlich können uns die neuen grossen Funde, nämlich die Texte vom Toten Meer und besonders auch die noch nicht zugänglich gemachten gnostischen Originalschriften der Bibliothek von Chenoboskion in Ägypten mehr Licht bringen. Unter den letztgenannten befindet sich z. B. ein „Evangelium der Wahrheit", das die mit der Textausgabe betrauten Forscher H. Ch. Puech und G. Quispel „vielleicht" dem führenden Gnostiker Valentin selbst zuschreiben, bestimmt aber nicht nach der Mitte des 2. Jh. ansetzen möchten (Op zoek naar het Evangelie der Waarheid, Nijkerk 1954, 34ff; vgl. auch „Funde und Forschungen zur Gnosis": Neue Zürcher Zeitung vom 15. u. 16. Nov. 1953) und das W. C. van Unnik mit Sicherheit als Werk Valentins aus Rom um 140/45 anspricht (Het kortgeleden ontdekte „Evangelie der Waarheid" en het Nieuwe Testament, Amsterdam 1954, 16). Diese frühe gnostische Originalschrift weiß nach Unnik (a.a.O. 10) nichts von einer „Himmelsreise der Seele" oder einem Mythus vom „unerlösten Erlöser"! Bultmann erweckt beim Leser in diesen Fragen eine Sicherheit, die durch die Problemlage keinswegs gerechtfertigt ist. Auch für die Sakramente (132—51) hält er an den alten Thesen der religionsgeschichtlichen Schule fest, die aber inzwischen doch vielen Forschern zweifelhaft geworden sind. Die Interpretation, daß die Taufe am Tode und an der Auferstehung Christi teilgebe, stammt nach B. „zweifellos aus der hellenistischen Gemeinde, welche das ihr überlieferte Initiationssakrament nach Analogie von Initiationssakramenten der Mysterienreligionen versteht, deren Sinn es ist, den Mysten teil zu geben am Schicksal der Kultgottheit, die den Tod erlitten hat und wieder zum Leben erwacht ist — wie Attis, Adonis und Osiris" (138f). Damit will B. aber bei Paulus die Mysterien des gnostischen Mythus verbunden wissen (293). Völlig überzeugt ist er auch, daß das *soma Christou* aus der gnostischen Denkweise zu verstehen ist (294f; vgl. 178), und in diesem gnostischen *soma tou Christou* beheimatet er auch die paulinische Formel *en Christo* (306f; vgl. 323f). Ob diese wichtige paulinische Bildung, „weit entfernt, eine Formel für mystische Verbundenheit zu sein, vielmehr eine ekklesiologische Formel ist" und „das Eingefügtsein in das *soma Christou* durch die Taufe bezeichnet" (307), darüber wird uns die im Druck befindliche Neuauflage von A. Wikenhausers „Christusmystik des hl. Paulus" wohl grössere Klarheit verschaffen. Auch für den Kyrios-Titel nimmt B. eine rein hellenistische Herkunft an, näherhin aus dem orientalischen Hellenismus, „in dem Kyrios die Gräzisierung der typischen Bezeichnung Gottes als des ‚Herrn' war, verbreitet in Ägypten, Kleinasien und bes. in Syrien, das aller Wahrscheinlichkeit nach Ursprungsland des absoluten ho kyrios ist" (123f). Angesichts des Maranatha werden sich schwerlich viele Forscher dieser Meinung anschließen.

Schließlich sei noch eine wichtige Frage aufgegriffen, die gerade uns Katholiken angeht und die der dritte Teil des B.schen Werkes an uns stellt: die „Entwicklung zur alten Kirche". In den drei Abschnitten, in denen B. die Entstehung und erste Entwicklung der kirchlichen Ordnung (440—63), die Entwicklung der Lehre (464—543) und das Problem der christlichen Lebensführung (544—75) behandelt, zieht er die Linien aus, die nach seiner Meinung zum „Frühkatholizismus" hinführen. Es ist nichts Überraschendes und Neues, was er hier sagt; Ähnliches kann man z. B. auch bei M. Goguel, L'église primitive (1947) lesen. Aber B. sagt das alles aus einer bestimmten Blickrichtung: Es ist die absteigende Linie, der Abfall vom reinen paulinischen und johanneischen Kerygma, eine Verfälschung des echten „Selbstverständnisses" des christlichen Gaubens. Das wird nicht auf jeder Seite deutlich, weil B., hier wie im ganzen Werk, sachlich das Material ausbreitet und die Quellen durch sich sprechen läßt, und man muß ihm zugestehen, daß er auch die Apostolischen Väter souverän beherrscht und gründlich ausschöpft. Aber sie werden zugleich beständig an Paulus und Johannes gemessen, und ihre theologischen und moralischen Aussagen werden als zu leicht befunden.

In der Frage der kirchlichen Ordnung und Verfassung stellt sich B. zwar nicht einseitig auf die Seite Sohms gegen Harnack; er sieht die Notwendigkeit einer Rechtsordnung ein, aber er meint, diese müsse durch den Geist geschaffen werden. Der Geist „begründet zunächst so etwas wie eine ‚Gemeinde-Demokratie', die durchaus neben einer ‚Aristokratie' der Charismatiker bestehen kann" (445). Die tatsächliche Entwicklung stellt er unter „die entscheidende Frage, ob und wieweit die entstehenden Ordnungen dem Wesen der Ekklesia als einer eschatologischen, durch das Wort der Verkündigung konstituierten Gemeinde angemessen waren und blieben" (446). Da beobachtet er, daß „das eschatologische Bewußtsein durch den Sakramentalismus überschattet oder verdrängt wird", daß der Bischof zum Priester wird, „dem sein Amtscharakter eine ihn von der übrigen Gemeinde als den Laien trennende Qualität gibt" (445), daß „die Ordnungen der Kirche überhaupt zu Ordnungen göttlichen Rechts werden" (456) und sich das Selbstverständnis der Kirche umwandelt (457ff). B. versteht „institutionell" im Sinne einer Verweltlichung: „Infolge des Ausbleibens der erwarteten Parusie wird allmählich der Transzendenz-Charakter der Kirche nicht so sehr in ihrer Bezogenheit auf die Zukunft gesehen wie in ihrem gegenwärtigen Besitz an Institutionen, die jenseitige Kräfte schon jetzt vermitteln: sakramentaler Kultus und schließlich priesterliches Amt" (458).

Ähnlich klagt B. in der Entwicklung der Lehre den Übergang echter Paradosis zur „historischen Tradition" an (464ff), beklagt er die Ausbildung der Orthodoxie (473ff) und verfolgt diesen aus mancherlei Nebenflüssen gespeisten Strom der „rechten Lehre" näherhin für die Gotteslehre und Kosmologie (490ff) und insbesondere für die Christologie und Soteriologie (499ff). Hier hält er für die entscheidende Frage, wie das Verhältnis der Gegenwärtigkeit und Zukunft des Heils genauer gedacht ist (505). Nach genauen Untersuchungen zu Herm., Jak, Didache, Barn., Hebr. 2 Petr und Jud, 2 Clem., Polyk., Joh-Apk, Kol und Eph, 1 Petr, Past., 1 Clem., Ignatius v. Ant. (in dieser Reihenfolge) kommt er zu dem Ergebnis, daß unter der Frage, wie die eigentümliche „Zwischen"-Situation verstanden werde, eine Reihe von Unterschieden, eine Fülle von Nuancen besteht (540), daß aber nur dort, wo die paulinische Tradition maßgebend nachwirkt, der sachliche Sinn des „Zwischen" zur Geltung komme (541). Für die anderen (nämlich die eigentlichen „frühkatholischen") Schriften stellt er fest: „Je mehr der chronologische Sinn des ‚Zwischen' hervortritt oder gar zum einzigen wird, desto mehr ist die Gegenwärtigkeit des Heils nur darin gesehen, daß die Sünden der Vergangenheit durch das in der Taufe zugeeignete Heilswerk, den Tod und die Auferstehung Jesu, getilgt sind und eben damit der Gegenwart die Möglichkeit eines neuen Anfangs gegeben ist; so freilich, daß der Mensch sich jetzt erfolgreich bemühen kann, durch den Gehorsam gegen die Forderungen Gottes die Bedingung für die Gewinnung des künftigen Heils zu erfüllen, die guten Werke zu leisten, auf Grund deren er im Gericht von Gott (oder Christus), der nach den Werken richtet, freigesprochen wird" (541). Das hat nach Meinung B.s unmittelbare Konsequenzen für die Christologie: „Je mehr der christliche Glaube zur Gesetzlichkeit entartet, desto mehr reduziert sich die Bedeutung Christi darauf, im Sakrament der Kirche wirksam zu sein. Je weniger er im Wort gegenwärtig ist, desto mehr wird die Kirche zur sakramentalen Heilsanstalt" (543).

So steht schließlich der letzte Abschnitt über die christliche Lebensführung unter dem Gesichtspunkt, „daß die radikale Verfallenheit des Menschen an die Macht der Sünde, der Lüge, der Finsternis nicht mehr gesehen wurde" (545). Das Christentum erscheint mehr und mehr im Gewand der Bürgerlichkeit und beginnt sich in der Welt einzurichten. Das Ideal werde ein Perfektionismus

und eine Heiligkeit als persönliche Qualität (563), das Begriffsgut der bürgerlichen Moral werde übernommen (565), eine Tugend- und Lasterlehre, eine Abstufung der Sünden, das kirchliche Institut der Buße als eines Sakramentes bilde sich aus. „Der Charakter der Kirche als Heilsanstalt mußte damit vollständig werden" (575).

Nicht die Tatsachenfrage steht hier zur Debatte; für sie wird man B. in vielem zustimmen müssen (die Entstehung der Verfassung sieht der kath. Historiker freilich anders). Aber es geht um das Urteil, ob das alles ein Abfall vom rechten Selbstverständnis des christlichen Glaubens ist oder sein muß. Hat nicht z. B. Jakobus mit seiner Forderung nach den Werken neben dem Glauben (und das ist etwas anderes als „die Werke anstelle des Glaubens") seinen berechtigten Platz neben Paulus, wie auch prot. Theologen, das Anliegen des Jak sorgsam erforschend, zugeben? Man hat bei B. den Eindruck, daß das Christentum in einer Überspitzung des lutherischen Prinzips auf ein „paulinisches" und (nach B. interpretiertes) „johanneisches" Christentum eingeengt wird, ja dieses Christentum selbst nur dann für B.s Anliegen beanspruchbar ist, wenn es in seiner Weise „existential" interpretiert wird. Muß man nicht richtiger nach dem urchristlichen „Selbstverständnis" auf breiter Grundlage und ohne jene sondierende Exegese fragen? Dafür ist es höchstens bedeutsam, daß neuere Untersuchungen der lukanischen Theologie (von Vielhauer, Conzelmann u. a.) schon für diese, nicht erst für die Apostolischen Väter, Züge feststellen wollen, die für den „Frühkatholizismus" typisch sind, ähnlich für das Mt-Ev wenigstens in der Gesetzesauffassung (Haenchen, Hasler). Ist dieses Verständnis des christlichen Kerygma, das uns schon im Zentrum des ntl Kanons begegnet, nur Verwässerung und Verfälschung? Diese Aussicht beunruhigt auch solche evangelische Theologen, die der Exegese mit ihren Methoden wohlwollend gegenüberstehen, aber an dem Kanon des NT als sicherer und erprobter Gewähr fruchtbarer Christusverkündigung festhalten wollen (vgl. H. Diem, Die Einheit der Schrift: EvTh 1953, 385—405). Diesen Protestanten geht es um ihre reformatorische Grundlage. Wir Katholiken werden eher die Folgerung ziehen, daß B. ein falsches Prinzip anwendet und einen Urteils- und Wertmaßstab für das, was christlicher Glaube ist, anlegt, der nach dem Selbstzeugnis der Urkirche nicht berechtigt ist. Entweder hat diese neue Interpretation recht, und dann hat schon die Urkirche ihren Christusglauben und sich selbst falsch verstanden; oder die Urkirche, wie sie aus allen Schriften des NT zu uns spricht, hat recht, und dann kann jene schwerlich das wahre christliche Selbstverständnis begründen.

Bamberg Rudolf Schnackenburg

*Canticum Canticorum Salomonis.* Quod Hebraice dicitur sir hassirim. Nova e textu primigenio interpretatio latina cum textu masoretico ac notis criticis et exegeticis edita curis Augustini Bea S. J. Romae e Pontificio Instituto Biblico MCMLIII. VL, 66 S. = Scripta Pontificii Instituti Biblici 104.

Nach seinem vom 15. 8. 1952 datierten Vorwort hat B. die Absicht, sämtliche Bücher des AT in neuer lateinischer Übersetzung herauszugeben. Im Canticum ist im Gegensatze zu Ecclesiastes (MThZ 3 1952 88—89) der hebräische Text beigegeben worden. Er ist mit textkritischen Fußnoten, die man zum Teil in der Biblia Hebraica nicht findet, versehen worden. Außerdem wurden die Teile und einzelnen Sinnabschnitte des HL jeweils dem lateinischen Texte vorangestellt.

Reichhaltig sind die dem Text und der Übersetzung vorausgeschickten Prolegomena. B. spricht über die verschiedenen Deutungen des HL, seine literarische Form und Anordnung. Er weiß mit zwingenden Argumenten jene zu widerlegen, die im HL nur Liebeslieder obszönen Inhaltes suchen. Bezüglich der Entstehungszeit vermutet er, daß der Autor, bzw. der Redaktor, mit jenen Prophetenstellen, die das Verhältnis Gottes zu Israel unter dem Bilde einer Ehe sehen, vertraut gewesen ist. Ohne ein entsprechendes Wissen darum hätte das HL wohl kaum kanonische Anerkennung gefunden. Bemerkungen über Text und alte Übersetzungen schließen die von reichem Geschichtswissen zeugenden Prolegomena ab.

B. verwirft die Auflösung des HL in Einzelgedichte wie auch die Auffassung als Königs- oder Hirtendrama. Er nimmt an, daß in einem einheitlichen Geschehen die Liebe des Bräutigams von ihrem Anbeginn bis zu ihrer Erfüllung in einer dauerhaften Ehe geschildert wird. Die Braut sagt dazu ihr freudiges Ja.

B. hat durch diese Prolegomena den Kommentar schon vorweggenommen, bzw. ihn erheblich entlastet. Unter dem hebräischen Texte stehen also nur von der Massora abweichende Lesarten, die in der lateinischen Übersetzung berücksichtigt werden, unter dem lateinischen Texte finden wir schwierige Einzelverse erklärt, und in Kursivschrift jeweils am Ende einer sectio oder eines Sinnabschnittes die interpretatio figurata.

Mit Rücksicht darauf, daß die Vulgatafassung des HL in asketischen und liturgischen Texten lange Jahrhunderte schon Heimat- und Bürgerrecht besitzt, lehnt sich B. hier in stärkerem Maß an den Wortschatz der Vg an als er es im Ecclesiastes tat. Statt vieler Einzelheiten das Zitat 5,11.12 in Vg und B: Caput eius aurum optimum, comae eius sicut elatae palmarum, nigrae quasi corvus. Oculi eius sicut columbae super rivulos aquarum, quae lacte sunt lotae, et resident iuxta fluenta plenissima. Caput eius aurum optimum; cincinni eius quasi ramuli palmarum, nigri sicut corvus. Oculi eius sicut columbae ad rivos aquarum. Dentes eius loti sunt lacte, alveo insidentes. Dort, wo B. von Vg abweicht, folgt er z. T. Traditionen, die mit der vorhieronymianischen lateinischen Bibel übereinstimmen.

Freising Meinrad Stenzel

Alt, Albrecht, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel.* C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München und Berlin Bd. II 1953 VIII, 476 S. 28.— und 32.— DM.

Der zweite Band der „Kleinen Schriften" enthält Arbeiten über Geschichtsprobleme Palästinas, die das erste vorchristliche Jahrtausend angehen. In der Auswahl der in verschiedensten Zeitschriften, Sammelwerken usw. verstreuten Arbeiten sind dabei ziemlich alle Aspekte geschichtlicher Entwicklung berücksichtigt.

Dem Rezensenten sei es gestattet, die drei noch nirgends veröffentlichten Aufsätze in einem Kurzreferat wiederzugeben:

1) Tiglathpilesers III. erster Feldzug nach Palästina (150—162): Es handelt sich hier um ein neues Fragment von 27 Zeilen, das 1949 in einem Palaste Assurnasirpals (883 bis 859) gefunden und von Wiseman (1950) veröffentlicht wurde (ND. 400). Die Aussagen dieses Bruchstückes beleuchten die Feldzüge Tiglathpilesers III., die dieser vom Jahre 734 ab gegen das israelitische und philistäische Land unternahm.

2) Die Heimat des Deuteronomiums (250 bis 275): Alt läßt den Verfasser des Dt auf dem Boden des Reiches Israel wurzeln. Diese Ansicht legen die Erfahrungen mit den Königen, die Königsgesetzgebung überhaupt, der Nordreichprophet Hosea und einzelne Botschaften judäischer und jerusalemischer Propheten nahe. Die Zeit der Entstehung müßte dann das Jahrhundert zwischen dem Untergang des Nordreiches und der deuteronomischen Reformation des Königs Josias sein.

3) Festungen und Levitenorte im Lande Juda (306—315): Es handelt sich um das Verzeichnis der Festungen in Juda in 2 Chr 11,6—10 und das Verhältnis des Verzeichnisses zu andern Listen, insbesondere in Jos 21,8—42 und 1 Chr 6, 39—66. 2 Chr stammt aus der Zeit Josias und nicht des Salomosohnes Rehabeam. Es ist der statistische Niederschlag dessen, was Josia für die Verteidigung des Reiches Juda getan hat.

Die bereits anderweitig veröffentlichten Arbeiten seien mit Titel und Erscheinungsjahr angeführt:

1. Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina (1930) 1—65
2. Das Großreich Davids (1950) 66—75
3. Israels Gaue unter Salomo (1913) 76—89
4. Die Weisheit Salomos (1951) 90—99
5. Verbreitung der Herkunft des syrischen Tempeltypus (1939) 100—115
6. Das Königtum in den Reichen Israel und Juda (1951) 116—134
7. Das Gottesurteil auf dem Karmel (1935) 135—149
8. Hosea 5, 8—6,6. Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung (1919) 163—187
9. Das System der assyrischen Provinzen auf dem Boden des Reiches Israel (1929) 188—205
10. Jesaja 8, 23—9, 6. Befreiungsnacht und Krönungstag (1950) 206—225
11. Neue assyrische Nachrichten über Palästina (1945) 226—241
12. Die territorialgeschichtliche Bedeutung von Sanheribs Eingriff in Palästina (1930) 242—249
13. Judas Gaue unter Josia (1925) 276—288
14. Bemerkungen zu einigen judäischen Ortslisten des Alten Testamentes (1951) 289—305
15. Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums (1934) 316—337
16. Judas Nachbarn zur Zeit Nehemias (1931) 338—345
17. Zur Geschichte der Grenze zwischen Judäa und Samaria (1935) 346—362
18. Galiläische Probleme (1937—1940) 363—435
19. Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa territorialgeschichtlich betrachtet (1949) 436—455

Über die meisten dieser Aufsätze findet der Leser Kurzreferate in den Bibliographischen Notizen der 1939 eingegangenen „Biblischen Zeitschrift" und in den einschlägigen Bänden der „Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft".

Wertvolle Register zu beiden Bänden, nach verschiedenen Gesichtspunkten geordnet, erhöhen wesentlich die Brauchbarkeit und Bedeutung dieses historischen Sammelwerkes.

Freising Meinrad Stenzel

Dibelius, Martin, *An die Kolosser Epheser. An Philemon.* (Handbuch zum NT, begründet von H. Lietzmann, in Verbindung mit Fachgenossen herausgegeben von G. Bornkamm 12), dritte Auflage, neu bearbeitet von Heinrich Greeven, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1953, III, 113 S. gr. 8°. DM 7.20, Halbleinen DM 9.60.

Lohmeyer, Ernst, *Die Offenbarung des Johannes* (ebd. 16), zweite, ergänzte Auflage, ebd. 1953, V, 208 S. gr. 8°. DM 10.40, in Halbleinen DM 12.80.

Die neue Auflage des Kommentars von M. Dibelius zu Kol, Eph und Phm ist der erste Band der Neubearbeitung des Lietzmannschen Handbuchs zum NT, in dem die Änderungen und Zusätze nicht als Nachtrag an den alten Text angefügt, sondern mit diesem zu einer Einheit verbunden sind. Für den Kol hat noch Dibelius selbst die Umarbeitung fertiggestellt, und H. Greeven konnte sich deshalb darauf beschränken, die seit 1947 erschienene einchlägige Literatur zu berücksichtigen. Für die zwei anderen Briefe hatte er die Notizen in dem von Dibelius hinterlassenen Handexemplar erst in den Text einzuarbeiten und durch seine eigenen Beiträge zu ergänzen. Die neue Auflage ist gegenüber der zweiten im Umfang fast um ein Drittel gewachsen, wobei allerdings auch der etwas größere Zeilenabstand zu berücksichtigen ist. Wir dürfen uns freuen, diesen durch die Fülle des religionsgeschichtlichen Materials sowie die Umsicht und Klarheit, mit der die zahlreichen Probleme des Kol und Eph erörtert werden, so wertvollen Kommentar nun in einer gründlichen Neubearbeitung wieder zu besitzen. Zu 1,4: die hier durch den Zusammenhang geforderte objektive Bedeutung der ἐλπίς ist bei Paulus doch nicht so ganz „vereinzelt" (vgl. Röm 8,24; Gal 5,5), womit zugleich die daraus gezogene Folgerung fraglich wird. Kol 2,6 sind in der Übersetzung die Worte „Jesus Christus" umzustellen. Zu Eph 1,1: die von D. angeführten Parallelen zu dem überladen wirkenden τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι scheinen mir deshalb nicht wirklich passend, weil hier eine Orts- oder Zeitangabe überhaupt nicht vorhanden ist, also weder ein „dortig" noch ein „derzeitig" ergänzt werden kann. Am relativ einfachsten und gewaltlosesten gewinnt man einen erträglichen Text, wenn man mit $P^{47}$ τοῖς vor οὖσι streicht. Von neuester Literatur scheinen nicht verwertet zu sein: E. A. Cerny, Firstborn of every creature (Diss. Washington, Baltimore 1938) sowie die zwei Werke von L. Cerfaux, La théologie de l'Église suivant saint Paul (²Paris 1948) und Le Christ dans la théologie de saint Paul (ebd. 1951), ebenso das 4bändige Werk von Festugière, La révélation d'Hermes Trismégiste.

Erheblich wenig befriedigend ist die neue Auflage des Kommentars zur Apokalypse von E. Lohmeyer, die vom Herausgeber der ganzen Sammlung besorgt worden ist und als eine „ergänzte" bezeichnet wird. Die Ergänzungen beschränken sich, soweit sie den Kommentar selbst betreffen, auf die Ein- oder Anfügung der Notizen, die sich im Handexemplar des Verfassers vorgefunden haben, teils im laufenden Text, teils in den nur eine Seite umfassenden Nachträgen (hier der krasse Druckfehler „Dahlmann"!). Der Herausgeber hat, wie er im Vorwort mitteilt, von sich aus nur an wenigen Stellen einen Hinweis auf Billerbecks Kommentar hinzugefügt, sonst aber seine Arbeit auf kleinere Korrekturen und die möglichst reichhaltige Ergänzung des Literaturverzeichnisses beschränkt. Zu diesem Literaturverzeichnis scheinen mir einige kritische Bemerkungen am Platz. Nachdem der Herausgeber hier schon einmal stärker durch Ergänzungen in den ursprünglichen Text eingegriffen hat, hätte er auch einige Ungenauigkeiten und Irrtümer Lohmeyers richtigstellen sollen. So gehört Ökumenius zeitlich vor Andreas von Cäsarea und ist nach der Ausgabe von H. C. Hoskier (1928) zu zitieren. Daß sich der Kommentar des Tyconius aus der Kompilation des Beatus von Libana doch nicht mehr rekonstruieren läßt, dürfte A. Pincherle (Ric. relig. 1925, 443 ff) bewiesen haben. Der genannte Kommentar des Beatus ist statt nach der Ausgabe von Flores nach der von H. A. Sanders (1930) zu zitieren. Die Apk-Auslegung der lateinischen Kirche ist zwar noch immer sehr unvollständig erforscht. Doch wissen wir über sie sehr erheblich mehr, als bei Lohmeyer angedeutet wird. Über ihre Geschichte in der Zeit vor Joachim von Fiore wäre die wertvolle Arbeit von W. Kamlah, Apk und Geschichtstheologie (1935) nachzutragen gewesen. Unter den Nachfolgern Joachims wäre vor allem der für die Folgezeit bis zu Nikolaus von Lyra einschließlich überaus einflußreiche Kommentar des deutschen Franziskaners Alexander von Bremen (1242) zu nennen gewesen. Ihm gebührt das „Verdienst", die von Joachim vorbereitete kirchengeschichtliche Deutung der Apk, so weit wir wissen als erster, konsequent durchgeführt zu haben. Ungenannt geblieben sind ferner die leider nicht zum Abschluß gelangten Studien über die mittelalterliche Apk-Auslegung von E. Benz (ZKG 1931 ff; Ecclesia Spiritualis, 1935). Von neueren Kommentaren wäre bei Allo die 3. Auflage (1933) zu nennen. Von Zahns Kommentar ist der 2. Bd. längst (1926) erschienen. Dafür

ist Fr. Tillmann ganz zu streichen, da es sich lediglich um den 2. Band seiner Übersetzung des NT handelt. F. Webers ganz veraltete Jüdische Theologie wäre durch G. F. Moore, Judaism in the first centuries of the Christian era (1927—30) und J. Bonsirven, Le Judaisme Palestinien (2 Bde, 1934—35) zu ersetzen. Gressmanns Buch, Der Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie ist in 2. Aufl. bekanntlich unter dem Titel: Der Messias (1929) erschienen. Auch im Kommentar sind Versehen oder veraltete Angaben der ersten Auflage stehen geblieben, die leicht hätten beseitigt werden können, so S. 170 unten der Hinweis auf einen noch nicht im Druck erschienenen Aufsatz von H. Gressmann, im Kommentar zu 21,13 die Reihenfolge: Osten, Süden, Norden, statt Osten, Norden, Süden. Ein grobes Versehen ist im Kommentar zu 5,13 unterlaufen. Hier sind vier Zeilen doppelt gesetzt. Es wäre doch richtiger gewesen, Lohmeyers Buch sogleich in einer g r ü n d l i c h überarbeiteten Gestalt vorzulegen.

München Josef Schmid

G n i l k a, Joachim, *Ist 1 Kor 3,10—15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?* Düsseldorf, Michael Triltsch Verlag 1955, 133 S. DM 6.80.

Diese Dissertation, eine Preisarbeit der theologischen Fakultät der Universität Würzburg, will die Geschichte der Exegese von 1 Kor 3,10—15 untersuchen. Die Paulus-Stelle wird seit der Väterzeit immer wieder verschieden erklärt, ihr Lehrgehalt ist stark umstritten. Von den einen wird sie als klassische Stelle für die Existenz eines Fegfeuers verteidigt, von den anderen ebenso scharf abgelehnt. Auch die heutigen Kommentare zeigen, das man im Verständnis der Stelle noch nicht zu einer Einigung gekommen ist. Bei dieser Sachlage folgt man dem Vf. gerne bei seinem Gang durch die Geschichte der Exegese dieser Verse. Er faßt die verschiedenen Erklärungen, welche sie im Laufe der Zeit gefunden haben, in drei Gruppen zusammen, je nachdem der „Tag" (1 Kor 3,13) auf den jüngsten Tag, den Todestag oder den Tag der irdischen Drangsal bezogen wird. In den einzelnen Abschnitten wird die Auffassung der östlichen von der westlichen Kirche gesondert behandelt und die verschiedenen Meinungen über das „Feuer", ob Gerichts-, Reinigungs- oder Höllenfeuer, vorgelegt. Abgeschlossen wird die Abhandlung in einem vierten Teil mit der Untersuchung über die Auslegung der Verse von seiten der griechischen und lateinischen Theologen auf dem Konzil von Florenz. Im Anhang wird eine knappe Zusammenfassung der Geschichte der Exegese gegeben und eine Erklärung der Paulus-Stelle im Anschluß an die Väter-Exegese vom Vf. vorgelegt.

Nach den Ergebnissen der Untersuchung wird die Erklärung der Stelle in der griechischen Kirche durch Origenes bestimmt, der an die Vorstellung der spätjüdischen-apokalyptischen Literatur sich anschließt. Am Tage des jüngsten Gerichtes, der sich im Feuer des Weltbrandes offenbart, wird die gesamte Menschheit in den Flammen des Weltbrandes geprüft. Die Gerechten gelangen in den Besitz des ewigen Lebens, die Sünder bedürfen einer kürzeren oder längeren schmerzhaften Läuterung in den Flammen, werden aber alle auf diese Weise gerettet. Origenes spricht zum ersten Male von einem Reinigungsfeuer. Diese allegorisch-moralische Erklärung der fraglichen Verse blieb in der ganzen Väterzeit bestimmend, ihr schließen sich die Kappadozier wie führende Theologen der westlichen Kirche (Hilarius v. Poitiers, Ambrosius, Hieronymus) an, ohne aber die Lehre von der Apokatastasis (mit Ausnahme des Gregor v. Nyssa) von Origenes zu übernehmen. Auch die Exegeten der antiochenischen Schule wie Johannes Chrysostomus, Severian u. a. gehen in der Exegese nicht auf den Literalsinn der Stelle ein, sondern bieten ebenfalls nur eine allegorisch-moralische Erklärung. Eine Ausnahme bilden Theodor v. Mopsvestia und Theodoret v. Cyrus. Nach der Meinung des Joh. Chrysostomus, der für die gesamten folgenden griechischen Theologen maßgebend blieb, ist das „Feuer" 3,13 das Höllenfeuer, das die schlechten Bauten zerstört und die Bösen in Ewigkeit quält. 3,15b besagt, daß der Erbauer am Leben erhalten wird, um im Höllenfeuer bestraft zu werden. Die Existenz eines Reinigungsfeuers wird von den meisten Griechen abgelehnt. Im Is-Kommentar des Basilius, der freilich in seiner Echtheit umstritten ist, wird zum ersten Male der Gedanke ausgesprochen, der in der Folgezeit besonders in der lateinischen Kirche immer klarer hervortritt, daß der „Tag" auf den Todestag mit dem sofort stattfindenden Partikulargericht zu beziehen sei. Wendepunkt der Erklärung ist etwa Augustinus, der die Paulus-Stelle mit dem zwischen Tod und letztem Gericht wirkenden Reinigungsfeuer verbindet. Während ihn selbst aber diese Deutung nicht ganz befriedigt, bekennen sich Caesarius v. Arles und besonders Gregor d. Gr. ohne jedes Bedenken zur Lehre vom Reinigungsfeuer. In der Früh- und Hochscholastik kommt die Auffassung vom Reinigungsfeuer und ihre Begründung mit den fraglichen Versen zur allgemeinen Anerkennung. Der „Tag" wird

jetzt einfachhin mit dem Todestag gleichgesetzt. Freilich kümmern sich die Theologen dieser Perioden überhaupt nicht mehr um den Wortlaut und den Sinn der Stelle, sondern verbinden mit ihr ihre Spekulationen über die läßliche Sünde und das Fegfeuer. Erst mit Nikolaus v. Lyra kommt wieder eine Besinnung auf die Patristik und den eigentlichen Wortlaut bei Paulus. Die Verhandlungen auf dem Konzil von Florenz zeigen, daß Griechen und Lateiner sich über den Sinn der Stelle nicht einigen können, beide beharren auf ihren festgegelegten Überzeugungen, belastet von der Tradition ihrer Exegese der fraglichen Verse.

Die Untersuchung ist mit großem Fleiß und Geschick durchgeführt. Der Vf. führt nicht bloß die Meinungen der verschiedenen Autoren an, er stellt die gegenseitige Abhängigkeit fest, zeigt neue Gesichtspunkte auf, die für die Folgezeit von Bedeutung sind und nimmt kritisch zu den vorgetragenen Ansichten Stellung. Als Ergebnis läßt sich feststellen, daß die Frage, die als Titel auf das Buch gesetzt ist, mit einem Nein beantwortet werden muß.

Für die Frage, wie weit das AT und das Spätjudentum das Feuer als Mittel des Gerichtsvollzuges, wie weit sie die in der Antike verbreitete Vorstellung vom Weltenbrand kannten, wäre heranzuziehen gewesen die Münchner Habilitationsschrift (1947) von R. Mayer, Ist die biblische Vorstellung vom Weltenbrand eine Entlehnung aus dem Parsismus?, vgl. ZAW 65 (1953) 274—75. In dieser Untersuchung kommt Mayer teilweise zu anderen Ergebnissen, wie sie vom Vf. S. 13—16 angeführt werden. Das Resultat Mayers hätte die Erklärung des Vf. von 3,15b (vgl. S. 127—29), die im Anschluß an Theodor v. Mopsv. und Theodoret v. Cyrus formuliert wird und die wohl begründet ist, noch besser vom AT und Spätjudentum her unterbaut. Leider fehlt auch ein Hinweis auf jene Hymnen, die durch die Funde am Toten Meer bekannt geworden sind und in denen von einer Erwartung des Gerichtes durch Feuer gesprochen wird. Für die Schriften des Bonaventura wünschte man die ausgezeichnete Ausgabe von Quaracchi, 1882—1902, für F. Prat, La Théologie de S. Paul eine neuere Auflage (S. 11). M. Schmaus, Von den Letzten Dingen, ist in Münster 1948 erschienen (S. 11). Die Stellenangabe S. 18 Nr. 39 müßte lauten: GCS Hippolyt I, 328, 4—6; S. 9 lies Sickenberger, S. 129 Z. 1 ἔργον

Diese Erstlingsarbeit des Vf. gibt trotz mancher Mängel Anlaß zu berechtigten Hoffnungen auf weitere ähnliche Untersuchungen.

Regensburg Joseph Reuss

Otto, Rudolf, *Reich Gottes und Menschensohn — Ein religionsgeschichtlicher Versuch.* München (C. H. Beck), 3. (unveränderte) Auflage 1954, XI, 326 Seiten, Ln. 16.— DM.

Daß dieses vielbeachtete Werk des 1937 verstorbenen Marburger Religionsphilosophen wieder zugänglich wird, wenn auch nur als unveränderter Abdruck der zweiten Auflage (1940), ist zu begrüßen. Das Buch hat bei seinem Erscheinen (1934) sowohl begeisterte Zustimmung als auch herbe Kritik (z. B. von R. Bultmann in Theol. Rundschau 1937, 1—35) erfahren. Manche religionsgeschichtlichen Thesen Ottos sind sicherlich abwegig, so z. B., daß die Quelle der Idee vom „Reiche" in uralter Vergangenheit arischer Religion, nämlich in der Asura-Religion (nach den indischen Veda) liege (7ff.), oder daß der Menschensohn im Sinne der altpersischen fravaschi zu erklären sei (319ff.). Verwirrung kann das Urteil (beim Verfasser des Buches über „das Heilige" verständlich) stiften, daß die eschatologische Verkündigung Jesu „wesensmäßig irrational" (42ff.) und Jesus selbst ein „Urcharismatiker" sei (267—309). Der Abschnitt über das Abendmahl Christi (210—266), der wertvolle Gesichtspunkte und unannehmbare Deutungen vereinigt, reizt zum Gespräch. Aber dies alles betrifft nicht den Hauptinhalt des Buches; dieser ist einer konstruktiven Betrachtung der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu in engster Verbindung damit (sicher zu Recht) den Menschensohn-Worten Jesu gewidmet. Ein bleibendes Verdienst Ottos dürfte es sein, daß er den „Schon-Anbruch" des Reiches Gottes nachdrücklich aus den Texten herausgearbeitet hat, eine Sicht, die in anderer Weise W. G. Kümmel durch sein Werk „Verheißung und Erfüllung" ([2]1953) festigte. Für das 2. Thema vom „Menschensohn" greift O. vor allem auf die Menschensohn-Gestalt in den Bilderreden des äthiop. Henochbuches zurück (freilich darüber hinaus wieder auf persische und indische Vorstellungen). Die Berechtigung dazu wird auch nach der inzwischen erschienenen, methodisch sauberen Untersuchung von E. Sjöberg, Der Menschensohn im äthiop. Henochbuch (Lund 1946), kaum zu bestreiten sein, wenn auch noch manche Fragen offen bleiben (vgl. J. Jeremias in ThLZ 1949, 405f.). Daß O. die „Menschensohn"-Texte der Evangelien nicht systematisch behandelt und lieber mit dem „numinosen Nimbus, der Christi Gestalt umgeben haben muß" (123) operiert, ist bedauerlich. Um so spürbarer wird das Verlangen nach einer neuerlichen Behandlung des Problems „Menschensohn", die auf gesichertem religionsgeschichtlichem Boden (und das dürften die spätjüdischen Voraussetzungen

sein) und in gründlicher exegetisch-systematischer Untersuchung der Evangelientexte aus dem Dickicht der Meinungen herausführt und uns ein wirkliches Verstehen der Jesuslogien und des zugrunde liegenden Selbstbewußtseins Jesu schenkt. Angesichts der nicht wenigen prot. Werke über die Basileia-Botschaft Jesu empfindet man aber auch schmerzlich die Lücke, daß wir keine neuere kath. Monographie darüber besitzen.

Bamberg Rudolf Schnackenburg

Schnackenburg, Rudolf, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes* (Handbuch der Moraltheologie, hrsg. von Marcel Reding, Bd. VI). 284 S., brosch. DM 9,80, Gzl. DM 11,80 (Hueber-München) 1954.

Die Darstellung gliedert sich sachgemäß in drei Teile. Der 1. Teil behandelt „Die sittlichen Forderungen Jesu" (3—112). Jesu religiös-sittliche Forderungen (grundlegend: Umkehr, Glaube, Nachfolge), ihre Radikalisierung und Verinnerlichung, ihre Zusammenfassung im Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe, Jesu spezielle Forderungen für das Leben in den Verhältnissen dieser Weltzeit und schließlich die Motivierung aller seiner Forderungen werden sicher zu Recht „vor allem" in seine Botschaft von der Gottesherrschaft eingeordnet. „Erst wirkt Gott, und Gottes Wirken verpflichtet den Menschen" (3), verpflichtet ihn, Gottes heiligen Willen von jetzt an unverkürzt, kompromißlos und mit lauterster Gesinnung zu tun. Die mit Jesu Heilswirken gegebene „Spannung von Teilerfüllung und Enderwartung, zwischen Heilsgegenwart und Heilszukunft, ist der fruchtbare Ansatz für den sittlichen Imperativ" (6), auch für die vielfach als „unerfüllbar" empfundenen Forderungen Jesu, die als „echte Gebote" verstanden und in die Tat umgesetzt werden sollen: Jesus verlangt tatsächlich, wie Sch. gut gegenüber der Interimsethik des Eschatologismus abgrenzt, nicht „letzte Vorbereitungen", aber „Vorbereitungen für das Letzte" (49 bis 55). — Jene seit den Tagen Jesu fortbestehende Spannung zwischen Heilsgegenwart und Heilszukunft, des Schon-Besitzens und Noch-nicht-Besitzens gebietet deshalb konsequent auch auf einer späteren, durch Tod und Auferstehung Jesu eingeleiteten Offenbarungsstufe die sittliche Bewährung des Christen. Mit einzigartiger Prägnanz zeigt denn auch Sch. im 3. Teil, wie Paulus diesen Grundgedanken seiner Sittenlehre unter immer neuen Bildern und Gesichtspunkten abwandelt (189f.). — Die eschatologische Teilnahme an Gottes vollendeter Herrschaft als dem Inbegriff aller, streng übernatürlicher, gnadenhafter und jedes Menschenmaß übersteigender Heilsgüter, ist deshalb auch die führende Motivierung der Forderungen Jesu, „weshalb die menschlichen Vorstellungen von Lohn und Strafe für die Wahrheiten, die Jesu kündigt, unzulänglich bleiben und von allen irdischen Zügen gereinigt werden müssen" (107, 95—108).

Der 2. Teil unterrichtet über: „Die Sittenlehre der Urkirche im allgemeinen" (115 bis 180): über die eschatologische Grundhaltung der Urkirche (die Erfahrung der universalen Geistausgießung, das darauf beruhende ekklesiologische Selbstverständnis, die Erwartung der rettenden Gottestat der Parusie) und deren Auswirkung auf die Sittenlehre; sodann über die Urkirche als Verwalterin des Erbes Christi („nova lex Christi", Nachfolgeforderungen, Hauptgebot); schließlich über ihre neuen Richtlinien und Entscheidungen bezüglich Kult und Frömmigkeit, der Stellung zum Staat, zur Ehe und Familie.

Der 3. Teil bietet „Die Sittenlehre der Urkirche nach einzelnen hervorragenden Verkündigern" (183—265), nach Paulus (eingeleitet mit einem ausgezeichneten Paragraphen „Voraussetzungen der paulinischen Sittenlehre: Der Mensch und die Mächte über ihm"), nach Johannes, Jakobus und anderen Zeugnissen urchristlicher Mahnrede (1 Petr, Hebr, Sendschreiben der Apk). Besondere Aufmerksamkeit wird geschenkt bei Joh dem Einfluß des Dualismus auf die johanneische Sittenlehre, der Verschärfung des Sündenbegriffs, der Reduzierung der Sittenlehre auf das Gebot des Glaubens und der Liebe, bei Jak nach dem vollkommenen Gesetz der Freiheit sowie der Werke neben dem Glauben. Ein Sachregister und gut ausgewähltes Stellenregister sind als wünschenswerte Hilfen angeschlossen.

Ich glaube diese Leistung Schnackenburgs, der schon längst keiner besonderen Empfehlung mehr bedarf, am treffendsten zu würdigen mit der Feststellung, daß sie wie kein bisheriger katholischer Versuch die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes zur Darstellung bringt. Hier werden von einem Exegeten, der nüchterne Kritik mit einem liebevollen Verstehenwollen paart, die ureigenen Anliegen, Fragen und Antworten des NT zur Sprache gebracht, in ihrer bunten Mannigfaltigkeit und prinzipiellen Einheitlichkeit. Auf verhältnismäßig knapp bemessenem Raum ist die Fülle der neueren und neuesten Literatur wirklich verarbeitet, in schöner flüssiger Sprache. In zahlreichen Kleindruckabschnitten werden notwendige Erläuterungen, exegetische Einzelbegründungen, traditionskritische, ideen-, offenbarungs- und religionsgeschichtliche

Hinweise geboten, des öfteren durch Vergleich mit den neugefundenen Handschriften (119, 144 f., 201, 219, 237). Kontroversfragen werden überaus sachlich referiert, Belastungen durch gewisse weltanschauliche und dogmatische Urteile in Rechnung gestellt (z. B. für die Behandlung des Vergeltungsmotivs: 101), die Argumente besonnen abgewogen, ohne in jedem Fall unbedingt eine Entscheidung erzwingen zu wollen (z. B. zur Unzuchtsklausel: 90ff., zu 1 Kor 7,36—38: 174f.). Bedenkliche Übertreibungen und Abschwächungen werden in gleicher Weise zu vermeiden gesucht, z. B. bezüglich der Stellung Jesu zur Staatsgewalt (77—79), zu Besitz und Reichtum (79—86), bezüglich 1 Kor 11,3ff. (174f.), des paulinischen Nebeinander von der Rechtfertigung durch den Glauben und dem Gericht auf Grund der Werke (196ff), der Beurteilung der „natürlichen" Motive und popularphilosophischen Elemente in der paulinischen Ethik und Paränese (214ff., 179), der Werke neben dem Glauben bei Jakobus (241f.), der Korrektur des Theologen Johannes durch den Seelsorger (222ff.). Äußerst bündig und dezent setzt sich der Verf. mit den neuesten Vorurteilen existentialistischer Interpretation auseinander (z. B. 48, 133, 154). Ohne in eine gewaltsame Aktualisierung zu verfallen, blickt er über seine fachexegetischen Fragestellungen hinaus auf aktuelle Anliegen der Moraltheologie (wie etwa die gründliche Auseinandersetzung über „Gewissensentscheidung und Gewissensbildung als Anliegen Pauli" zeigt: 202—209) und avisiert immer wieder den bleibenden Lebenswert der ntl. Daten, z. B. die Bedeutung des urchristlichen Ringens um das rechte Gesetzesverständnis (142), des Hauptgebotes für Religion und Sittlichkeit (68 bis 71).

Wohltuend wirkt im besonderen der Verzicht auf gewaltsame Systematisierungen und allzu vereinfachende Gegenüberstellungen. So gleich bei Behandlung der sittlichen Forderungen Jesu im Vergleich mit denen des Rabbinismus. Sch. begnügt sich nicht einfach mit dem Klischee, die jüdische Sittenlehre habe von der Gesinnung ganz abgesehen (40). So klar er herausarbeitet, daß es Jesus um die Offenbarung und Erfüllung des absoluten Gotteswillens geht, verschweigt er nicht, daß Jesu Stellung zum jüdischen Gesetz „in Einzelfragen oft schwer verständlich und nach Gestalt und Gehalt einzelner Aussprüche zweifelhaft bleibt" (37), daß die Überlieferungsverhältnisse, vor allem die der Logien, den Exegeten überhaupt vor „eine schwierige, bisweilen unlösbare Aufgabe" stellen (51). Natürlich wird festgestellt, daß Jesus wohl im Einzelfall neue grundsätzliche Richtlinien gibt, aber kein moraltheologisches „System" entwickelt, also auch — wenigstens unmittelbar — keine „Sozialethik" (73), da Jesus, dessen selten realistische, illusionslose Weltsicht gut gezeichnet wird (72ff., 80f.), die soziale Ordnung ebensowenig ändern wollte wie die politische (80): „Nicht einmal davon spricht Jesus, daß sein Liebesgebot eine ‚friedliche Revolution', eine Umgestaltung und Erneuerung der Welt herbeiführen soll" (74f.). Aus diesen Gründen erhalten wir auf mehrere spezielle Fragen von Jesus keine direkte Antwort, so beispielsweise nicht auf die Frage, ob es einen erlaubten Krieg gebe, ob man den Kriegsdienst verweigern dürfe (79). Auch bei Behandlung der schwierigen Frage nach den Motiven des sittlichen Handelns wagt Sch. nicht, „Motiv" kurzerhand in einem streng definierbaren Sinne zu nehmen, weil Jesus „auch in dieser Hinsicht nicht so sehr theoretischer Denker wie praktischer Lehrer und Erzieher" ist (95f.).

Mit gleicher Konzilianz wird die Sittenlehre der Urkirche behandelt. So urteilt Sch. im Hinblick auf die Forderungen der Nachfolge Jesu (Armutsfrage, Jungfräulichkeit, Fasten, Askese): „Ähnlich wie in der Gesetzesfrage lagen der Urkirche offenbar verschiedene Aussprüche Jesu vor, die es nicht zuließen, alle Einzelfragen eindeutig zu entscheiden (vgl. die Fastenfrage Mk 2,18ff. par). An dem Ernst der Umkehrpredigt Jesu war nicht zu zweifeln, und doch eröffnete sein Kommen die Heilszeit. So mußte sich die Urkirche selbst klar werden, wie sie die Weisungen Jesu konkret für ihre Lebensgestaltung verstehen sollte. Ihr Verhalten ist für uns eine wertvolle Ergänzung und ein Anschauungsunterricht; freilich bietet sie kein geschlossenes und einheitliches Bild. Sie änderte in manchen Fragen ihre Haltung, und ihre führenden Männer urteilten z. T. verschieden. Aber das ist eher ein Anzeichen, daß sie Jesus verstanden hatte: Nicht das äußerlich festgelegte Gesetz, sondern der oft schwer erkennbare Wille Gottes, der in den wechselnden Umständen und Verhältnissen neu gefunden werden muß, ist die oberste Richtschnur des sittlichen Tuns" (143f.). Eben diese jeweiligen, von Situation zu Situation wechselnden Verhältnisse und deren Zusammenhang mit der sittlichen Belehrung werden hier ebenso feinfühlig berücksichtigt (z. B. bei den sehr verschiedenen Äußerungen über die staatliche Obrigkeit: 163ff., bei Behandlung der Fastenfrage: 149, des Christusbekenntnisses: 159ff., der Mahnung zum Gottesdienstbesuch: 162f,. angesichts der starken Betonung der Bruderliebe bei Johannes: 231f.) wie die Darstellungstendenz (83ff., 145), die Denkstruktur und Reflexions-

richtung der einzelnen Schriftsteller (183f. 218f).

Wie zu erwarten, wird die Sittenlehre der Urkirche als eine neue „Entwicklungsstufe" gesondert behandelt (vgl. Vsq.). Von einer solchen ist in aller Deutlichkeit zu reden, weil die das irdische Messiaswirken abschließenden heilsgeschichtlichen Ereignisse (Tod — Erhöhung — Geistsendung) auch hinsichtlich der Sittenlehre — gegenüber der grundlegenden und vorbereitenden Offenbarung in Wort und Verhalten Jesu bis zum Karfreitag — einen höchst wesentlichen Fortschritt der Offenbarung bedeuten, völlig neue Aspekte des sittlichen Imperativs und seiner Motivierung eröffnen, vor allem auch neue Voraussetzungen, neue Kräfte für die Erfüllung der sittlichen Forderungen schaffen, die Ausstattung mit dem Lebensprinzip des göttlichen Pneuma. Die wesentlichen Momente dieses offenbarungsgeschichtlichen Fortschritts sind selbstverständlich herausgestellt (vgl. etwa 56, 115ff., 152ff.), soweit dies der zur Verfügung stehende Raum gestattete. Darf man nicht auch die vom Verf. mit Recht sehr ernst genommene Frage nach der Erfüllbarkeit gewisser strenger Forderungen Jesu vom Abschluß seines irdischen Messiaswerkes her beleuchten, wenn Jesus selbst die erschrockenen Jünger mit dem Wort Mk 10,27 verheißend und tröstend auf die Macht Gottes wies (54)? Eben die Macht des Gottesgeistes wird und bleibt ja nach Pfingsten, wie Sch. lichtvoll zeigt, „die das Denken und Leben der Urkirche bestimmende Größe" (121), die für einen Paulus die ehedem hoffnungslose heilsgeschichtliche Lage von Grund auf verändert (115ff., 119): „alles sittliche Tun des Christen ist — nach dem Grundansatz Pauli — nur ein Auswirken der uns geschenkten göttlichen Kräfte, ein Sichtreiben-lassen vom Heiligen Geiste" (195).

Nach dem Schlußwort des Verf. haben wir die Aufgabe, welche die ntl. Schriftsteller damals in ihrer Sprache für ihre Gemeinden gelöst haben, für unsere Zeit zu erfüllen: „mit der gleichen Glaubensglut, dem gleichen sittlichen Ernst und vor allem der gleichen eschatologischen Wachheit die Botschaft Jesu zu verkünden" (266). Aus dieser seelsorgerlichen Gesinnung ist das aufrüttelnde Buch Sch.s geschrieben. Deshalb sollte es auch den Weg zu jedem echten Seelsorger finden!

Freiburg i. Br. A. Vögtle

Ermecke, Gustav, *Das Sozialapostolat.* Seine theologische Begründung, sittliche Verpflichtung und praktische Gestaltung. Paderborn (F. Schöningh) 1952, 56 S., kart. 2.40 DM.

Angesichts der immer noch ausstehenden Sozialreform in der Bundesrepublik ist Thema und Inhalt eines Vortrags, den der vor allem durch seine Bearbeitung der dreibändigen Moraltheologie Josef Mausbachs verdiente Paderborner Moraltheologe zur Eröffnung des Studienjahres 1951/52 gehalten hat, nach wie vor aktuell, im Augenblick sogar hochaktuell. Der warnenden und beschwörenden Stimmen werden immer mehr. Die sozialpolitische Entwicklung der letzten Jahre scheint ganz unmittelbar die Hauptthese des Verfassers bestätigen zu wollen, daß man sich hinsichtlich der Durchdringung und Erweckung eines wahren sozialen Apostolatsgeistes auf „moraltheologischem Neuland" befinde (9). Ermecke fordert dieser Tatsache gegenüber ehrliche Gewissenserforschung, ganz besonders in Deutschland. „Die Unkenntnis der Soziallehre der Kirche, die Trägheit und Verantwortungsscheu, die Ansteckung durch den säkularistischen und laizistischen Zeitgeist ... können in ihrer ziemlich weiten Verbreitung nicht geleugnet werden." Bei führenden Christen muß er unbeschadet ihres guten Willens „mangelnde Zielklarheit ihres Wollens, Überbetonung der sozialen Mittel ohne festumrissene Ziele, persönliche Rivalitäten und Überbewertung des Organisatorischen, zuviel Theorie auf Nebengeleisen und zuwenig menschen- und lebensnahe Praxis an entscheidenden Stellen" bemerken. Es fehlt eben „der sozialapostolische Geist" (11f.).

In diesem Versagen wird das ganze Ausmaß der heute auch bei christlichen Völkern bestehenden Säkularisierung des Lebens offenbar. Ermecke scheut sich nicht, die letzte Ursache dieser bedauerlichen Entwicklung bloßzulegen: „Die Sünde und nichts anderes ist die Wurzel auch des sozialen Elends von heute" (13) und — so könnte man hinzufügen — zugleich der tiefste Grund dafür, daß man sich bis weit in christliche Kreise hinein abschirmt gegen die notwendige Einsicht, man müsse, soll nicht das vielberufene deutsche Wirtschaftswunder noch böse Früchte tragen, sich zu einer gerechteren Neugestaltung unserer Sozialordnung bereit finden.

Im Hauptteil des Vortrages gibt Ermecke zunächst eine theologische Begründung des Apostolates im allgemeinen und des Sozialapostolates im besonderen, ruft dann die sittliche Verpflichtung zum Sozialapostolat mit Nachdruck ins Gedächtnis, wobei er keinen Zweifel darüber läßt, daß eine grundsätzliche, bewußt und frei vollzogene Verweigerung des Sozialapostolates schwer sündhaft ist (37), und stellt in einem dritten Abschnitt 16 Thesen für die praktische Gestaltung des Sozialapostolates auf (40 ff). Weder Pragmatismus noch Utilitarismus darf im Sinne der modernen Erfolgsmoral

die soziale Praxis bestimmen. Der Christ hat auszugehen von der Offenbarungswirklichkeit: er hat „auf den Wegen der sozialen Gerechtigkeit Christus in dienender Liebe zu den Menschen zu bringen", die ja alle „Einer in Christus" (Gal 3,28) sind.

Im Rahmen eines einzigen Vortrages läßt sich ein so vielgestaltiges Problem wie das des christlichen Sozialapostolates natürlich nur in seinen Grundzügen umreißen. Das bedingt eine gewisse formale Art der Aufgliederung und Abhandlung des Stoffes. Die Übersichtlichkeit wird dadurch nur erhöht. Einen knappen Überblick über das Gesamtproblem gegeben zu haben, ist das dankenswerte Verdienst des Verfassers. Den Aufriß durch entsprechende Stoffauffüllung lebendig werden zu lassen, ist die dringende Aufgabe aller für die soziale Weiterentwicklung verantwortlichen Theologen, Seelsorger und Laien, denen er als Tugendspiegel des christlichen Sozialapostolates warm empfohlen sei.

Regensburg I. Weilner

Messner, Johannes, *Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik*. 1954. 681 Seiten, geb. 32.— DM.

Messner, Johannes, *Ethik*. Kompendium der Gesamtethik. 1955. 532 Seiten, geb. 16.— DM. Beide Werke im Tyrolia-Verlag Innsbruck-Wien-München.

Der Verfasser veröffentlichte 1950 unter dem Titel „Naturrecht" ein Handbuch der Gesellschafts-, Staats- und Wirtschaftsethik, das heute vergriffen ist. Eine Neuauflage wird vorbereitet. Inzwischen führte Messner das begonnene Werk fort mit der „Kulturethik" und schrieb auch eine Zusammenfassung beider Werke in dem oben genannten „Kompendium der Gesamtethik". Darin kehrt die Gliederung des „Naturrechtes" und der „Kulturethik" wieder. Aus dem zuletzt genannten Werke stammt die Benennung der ersten drei Abschnitte des „Kompendiums": Prinzipienlehre, Persönlichkeitsethik, Kulturethik. Der vierte Abschnitt behandelt die Rechtsethik, und dann folgen entsprechend der Gliederung des „Naturrechtes": Gesellschaftsethik, Staatsethik, Wirtschaftsethik. Da sich also die erste Hälfte des „Kompendiums" thematisch mit dem „Naturrecht" deckt, dessen angekündigte Neuauflage in dieser Zeitschrift eigens besprochen werden wird, und da die zweite Hälfte des „Kompendiums" nur eine Zusammenfassung der „Kulturethik" bietet, soll zunächst auf dieses Werk hier eingegangen werden. Der Verfasser selber verweist ja im Vorwort des „Kompendiums" auf die ausführlichere Behandlung des Stoffes in seinem „Naturrecht" und in der „Kulturethik".

Nachdem Max Scheler die theoretische Undurchführbarkeit einer rein formalistischen Ethik überzeugend dargetan und seitdem man mehr und mehr auch eine bloße materiale Gesinnungsethik, für die Nicolai Hartmanns bekanntestes Werk ein großartiges Beispiel bietet, als ungenügend und ergänzungsbedürftig erkannt hat, ist bei den philosophisch Interessierten das Verständnis für die Aufgaben einer Güterethik gewachsen, wie sie die griechisch-römischen und die christlichen Philosophen seit je in Verbindung mit der Gesinnungsethik gepflegt haben. In Messners Werken liegt das Schwergewicht auf der Güterethik.

Sie wollen von der christlichen Offenbarung als Grundlage und Erkenntnisquelle absehen, also nicht Theologie, sondern Philosophie sein. Dabei ist sich der Verfasser, wie er besonders in der „Kulturethik" mehrmals betont, wohl bewußt, daß die von ihm vertretenen Zielsetzungen ihre faktische Geltung der jahrhundertelangen Einwirkung christlicher Ideen und Motivationskräfte zu danken haben. Aber grundsätzlich sind jene Zielsetzungen nach Messner ohne Erkenntnishilfe der christlichen Offenbarung ausnahmslos in den leiblichen und geistigen Anlagen der Menschennatur zu begründen, für deren variable Ausgestaltung ein großer Spielraum zugestanden wird, aber immer unter dem Vorbehalt einer konstanten Grundstruktur, die es immer besser zu erkennen gilt. Denn, so sagt Messner an anderer Stelle einmal, „in seinen Trieben findet der Mensch ... die wesenhaften Trieb-Zwecke vorgezeichnet sowie die Hinordnung der Triebe und Zwecke aufeinander, die Zweckordnung. Die ‚Naturrichtigkeit' wäre damit als Triebrichtigkeit und im Bereich des Naturrechts unmittelbar als ‚Sachrichtigkeit' zu erweisen, als die von jenen Zwecken und ihrer Zweckordnung geforderte Ordnung des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens" (Hochland, August 1950). Es wird kritische Leser geben, die sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß der Verfasser in diesem Punkte einen Erkenntnisoptimismus vertritt, dem eine Dämpfung durch die sehr ernst zu nehmende theologische Lehre von der moralischen Notwendigkeit der Offenbarung als Erkenntnisquelle wohl zu wünschen wäre. Ist es doch in manchen kulturethischen Fragen erfahrungsgemäß überaus schwer, wenn nicht unmöglich, nicht christlich-gläubigen Denkern und Kulturpolitikern jene Zielsetzung als allein „sachrichtig" und dar-

um sittlich geboten aufzuzeigen, die Messner — durchaus mit unserer Zustimmung — vertritt.

Zu leichthin wird der Verfasser auch mit dem Problem des Kulturverfalls, des Wachstums und Sterbens der Kulturen fertig. Zwar sagt er mit vollem Recht, „daß vom Herrn der Geschichte nicht nach Kulturleistungen gerechnet wird, sondern nach dem Willen und dem Bemühen zur bestmöglichen Erfüllung der jeweiligen Kulturaufgaben. Diese Kulturaufgaben sind ganz verschiedener Art, je nachdem der Weg der jeweiligen Kulturentwicklung durch die Niederungen einer Krise oder über die Höhen einmaligen Wertwachstums führt" (627 f.). Die ethische Höhe ist also nicht mit der kulturellen Höhe, z. B. mit dem Hochstand des wissenschaftlichen und künstlerischen Schaffens und Verstehens identisch. Das also weiß der Verfasser wohl. Aber dann verbietet sich auch der Schluß von der uns mit Gottes Gnade immer möglichen sittlichen Vervollkommnung, wenn wir nur wollen, auf eine immerwährende Möglichkeit zur Höherentwicklung unserer abendländischen Kultur, wenn wir nur wollen. Der Verfasser behauptet, „daß Kultur und Kulturentwicklung dem sittlich-schöpferischen Willen des Menschen gehorchen, f a l l s er nur will" (616). Dagegen ist zu bedenken: Hochblüten der Kulturen werden verursacht und geformt durch schöpferische Genies, zwar nicht allein durch sie, sondern auch durch die anonymen Gemütskräfte des „Volksgeistes", durch viele mittlere intellektuelle und künstlerische Begabungen, die eine breite tragende, aufnehmende und mitgestaltende Schicht im Kulturleben der Nationen und Kulturkreise bilden müssen; denn ohne diesen Wurzelgrund und respondierenden Chor würden die aus der quasi-gnadenhaften künstlerischen und philosophischen Inspiration schaffenden Genies nicht sechzig- oder hundertfältige Frucht bringen. Ob aber beides da ist und zur rechten Zeit wiederkommt: ausreichend viele mittlere Begabungen und die wirklichen Genies wie Homer und Platon, Dante und Michelangelo, Mozart und Goethe — das ist unserem Willen, der hier nur Vorhandenes fördern, aber Nicht-Vorhandenes nicht willentlich hervorbringen kann, einfach entzogen und damit auch eine jederzeit mögliche kulturelle Niveauerhaltung oder gar Weiterentwicklung, falls der Mensch „nur will". Die kulturphilosophischen und kultursoziologischen Fragen nach den geschichtlichen Bewegungsformen der verschiedenen kulturellen Sachgebiete, nach der Überlebensfähigkeit der Kultureinheiten über die Existenz der Generationsfolgen und Völkerverbindungen, die ihre Produzenten und ersten Träger waren, die Frage, in welchem Maße mit dem biologischen Altern der Völker ein Altern, Erstarren, Nachlassen der Regenerationsfähigkeit der geistigen Kultur verbunden ist, diese Probleme sind mit einem Appell an das sittliche Wollen der Menschen nicht zu erledigen, im Grunde deshalb nicht, weil Heiligkeit und kulturschöpferische Genialität nicht identisch und nicht notwendig miteinander gegeben sind. Der Weg der Reue, auf den Messner im Schlußkapitel über die Hoffnung mit Schelers eindrucksvollen Worten die mit soziologischen Determinationstheorien sich entschuldigende Menschheit verweist, ist gewiß ein Weg zur Regeneration des „moralischen Gesamtdaseins" der Gemeinschaften, wie Scheler ausdrücklich sagt. Aber diese m o r a l i s c h e Erneuerung besagt mit Gewißheit nur eine neue Nähe zu Gott, zu dem die Menschen auch aus den Trümmern einer freventlich zerschlagenen sowie aus den erstarrten Formen einer altersschwach gewordenen Kultur immer noch den Heilsweg zu dem einen absolut Notwendigen finden können. Diesen Heilsweg gehen heißt für die Völker auch, das jeweils Mögliche an kultureller Wertverwirklichung erstreben. Ob aber zum jeweils Möglichen die Fortdauer und Höherentwicklung einer bestimmten Kultur gehört, das ist vom Wesen der Reue her nicht auszumachen.

Messners „Kulturethik" behandelt eine Fülle von Grundsatzproblemen und aktuellen Fragen und hat in dieser Reichhaltigkeit wohl kaum ein Gegenstück in der zeitgenössischen katholischen Literatur des deutschen Sprachraumes. Die zahlreichen Literaturangaben bezeugen das Streben des Verfassers, in allen behandelten Fragen auf den neuesten Stand der Diskussion einzugehen. Dem Leser werden die Literaturangaben von besonderem Vorteil sein, wenn er darin nicht nur Bestätigung des von Messner Ausgeführten, sondern Anregung zum eigenen Durchdenken der Probleme sucht.

München Nikolaus Monzel

R a b b o w , Paul, *Seelenführung*, Methode der Exerzitien in der Antike. München (Kösel) 1954, 355 S. DM 24.—.

Wie sehr wir Abendländer Schüler der Hellenen sind, zeigt diese interessante Studie erneut für das bisher wenig beachtete Gebiet der antiken Meditation, die seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. vor allem in der Stoa, aber auch in der Schule Epikurs eine erstaunliche Ausbildung erfuhr. Was die spärlich fließenden Quellen bieten — die Kunst der Seelenleitung wurde in der Antike vor allem mündlich weitergegeben —, hat Rabbow in sorgfältiger, kluger Quellenanalyse herausgestellt.

Der größte Abschnitt des Buches ist der Meditation gewidmet, die methodisch vor allem von der Rhetorik inspiriert wurde. Die Kunstmittel der letzteren, z. B. die Vergrößerung eines Eindrucks durch die ansteigende Reihe von Vergleichspunkten, die Amplifikation durch Zerlegung des Themas, durch den Kontrast usw. wurden auch der Betrachtung dienstbar gemacht. Das lag um so näher, als der antike Mensch im hörbaren Selbstgespräch zu meditieren pflegte.

Die antiken Meditationsformen ergeben ein buntes Bild. Neben der methodisch weit ausladenden, formgerechten Meditation steht die Übung der „guten Gedanken", das Griffbereithalten einer Lebensweisheit, das immer neue Sich-zurückziehen der Seele in sich selbst, die Beurteilung der jeweiligen Situation im Licht einiger weniger Grundgedanken (Epiktet) und schließlich die vielen freieren Formen der Selbstbeeinflussung.

Die antike Meditation trägt intellektuellen Charakter; ihr mangelt die positive Bewertung und die praktische Berücksichtigung der Affekte wie auch der außer-rationalen Betrachtungshilfen (Atmung, Körperlage usw.). Vor allem aber fehlt das religiöse Moment, der dialogische Gebetscharakter. Die antike Meditation ist in sich geschlossen und dient einem autarken Leben.

Außer der Meditation kennt die Antike noch andere Methoden des geistigen Selbstbesitzes. Rabbow nennt die stoische praemeditatio, durch die man sich vor einer konkreten Begegnung mit Menschen oder Schicksalen innerlich unabhängig zu machen suchte; ferner die tägliche Gewissenserforschung, die Selbstbeeinflussung durch lautes Selbstgespräch und durch Schreiben, endlich die systematischen aszetischen Übungen zur Bewältigung der Angst und anderer Affekte wie zur Steigerung der inneren Wachheit und Wachsamkeit.

Eine große Rolle hat in der Antike offenbar das Meister-Jünger-Verhältnis gespielt, das eine tiefgreifende Seelsorge, auch mittels der „Beichte" ermöglichte; doch geben die Quellen darüber nur wenig Auskunft.

Neben den streng rationalen Mitteln der Selbsterziehung und Fremdführung kannte die Antike noch einzelne psychologische Hilfsmittel: den Aufschub von Wort und Tat während der Dauer eines Affektes, seltener auch die bewußte Entladung des Affektes, die Ablenkung der Aufmerksamkeit usw. Im wesentlichen besteht jedoch die antike Seelenführung in einer Rationalisierung und Verobjektivierung des Seelenlebens mit tunlichster Ausschaltung alles Emotionalen.

Überblickt man das von Rabbow so verdienstvoll zusammengetragene Material, so steht man ehrfürchtig vor dem tiefen Ernst, mit dem Menschen der heidnischen Antike an sich gearbeitet haben. Aber man spürt auch das schwermütige Dunkel einer solchen weltimmanenten Persönlichkeitsgestaltung. In diesem Advent mußte die neutestamentliche Offenbarung wirklich als Frohbotschaft wirken. Andererseits wird verständlich, warum das junge Christentum so stark von der Haltung der antiken „Seelsorge" beeindruckt war und wie begierig es nach den bereits erprobten Praktiken ihrer Seelenleitung bzw. Selbstbeeinflussung gegriffen haben mag. — An die eben gemachte Feststellung kann unsere Kritik des Werkes anknüpfen: Wir hören leider von der unmittelbaren Einwirkung der antiken Seelenführung auf die Praxis des jungen Christentums nichts. Zwar ist es didaktisch wirkungsvoll, wenn Rabbow seine Untersuchungsergebnisse mit der hochentwickelten Betrachtungsmethode der beginnenden Neuzeit, besonders des heiligen Ignatius von Loyola konfrontiert und dadurch manches anschaulicher werden läßt als das seine Quellen für die Antike gestatten. Aber das hat eben nur illustrative Bedeutung. Die wissenschaftlich interessante und wichtige Frage nach den Abhängigkeitsverhältnissen zwischen den antiken und den christlichen Methoden der Selbstbemeisterung und Fremderziehung hat Rabbow bewußt beiseite gelassen. Das ist schade. Vermutlich hätten die praktischen Quellen, hätten besonders auch die großen alten Prediger wie etwa Chrysostomus unserem Autor wertvolles Vergleichsmaterial geboten.

Wenn Rabbow seine Ergebnisse aus der Antike nur illustrativ einigen ausgewählten neuzeitlichen Meditationsmethoden gegenüberstellt (wobei er Ignatius obendrein zu einseitig auf den Affekt statt auf den Willensentschluß abzielen läßt), so muß er zu dem schiefen Urteil kommen: „Zu den charakteristischen Verschiedenheiten antiker und christlicher Seelenleitung gehört die Tatsache, daß in jener eine außerordentliche individuell bestimmte Vielfältigkeit und Freiheit der psychologischen Methoden zu erkennen sind, in dieser nicht." (S. 131). Hätte Rabbow die mittelalterliche Mystik und dann die Forschungsergebnisse Bremonds mitberücksichtigt, so wäre er nicht zu einer so vereinfachten Feststellung gelangt. Immerhin, auch das ist ein Verdienst Rabbows, daß er uns die Notwendigkeit eines zusammenfassenden Überblicks über die Geschichte der Meditation und Seelenführung vom Urchristentum bis zur Gegenwart noch eindringlicher zum Bewußtsein gebracht hat.

Für die zweite Auflage dieser hochbedeutsamen, wertvollen Arbeit wäre noch als Wunsch anzumerken, daß die Darstellung übersichtlicher gestaltet werden möchte.

München Richard Egenter

Schöllgen, Werner, *Aktuelle Moralprobleme*. Düsseldorf (Patmosverlag) 1955, 473 S. DM 18.—.

In diesem Band sind bereits veröffentlichte Aufsätze Schöllgens zusammengefaßt. Die Eigenart des markanten Bonner Moraltheologen erscheint in dieser Sammlung besonders deutlich: seine Meisterschaft der Zusammenschau philosophischer, theologischer und einzelwissenschaftlicher Probleme, wodurch er die moraltheologische Doktrin flüssiger macht und sie für den jeweiligen Kairos öffnet. „Kairos" ist, wie bereits das Einleitungskapitel zeigt, ein Zentralbegriff im Denken Schöllgens geworden. Weil er seine Moraltheologie daraufhin aufrichtet, vermeidet er die sterilen Extreme einer rein statischen, zeitfernen Wesensethik wie eines antlitzlosen Existentialismus.

Die Inhaltsfülle dieses Sammelbandes kann hier nur angedeutet werden. Sie bietet dem Leser oft überraschende Ausblicke und regt immer wieder zum Weiterdenken an.

Der erste Teil bringt „Grundsätzliches zur Moral- und Pastoraltheologie". Schöllgens Verdienst ist es, die Bedeutung der soziologischen Methode für die christliche Ethik sichtbar gemacht zu haben. Das wird hier grundsätzlich dargelegt und dann an dem zentralen Bestandteil jeder Offenbarungsethik, dem Dekalog, wie an der mehr peripheren Frage der Unterhaltung und des Vergnügens aufgezeigt. — Neben dem soziologischen Aspekt hat vor allem die moralpsychologische Betrachtung des sittlichen Lebens das Interesse Schöllgens gefunden. So warnt z. B. ein Aufsatz dieses Bandes vor der Vernachlässigung einer entwicklungspsychologischen Betrachtung der Sünde. In einem anderen Aufsatz, der als klassisches Beispiel für eine wirklichkeitsnahe und selbständige Auswertung des hl. Thomas gelten kann, zeigt Schöllgen den Ansatzpunkt für die Würdigung der Vererbung im System des Aquinaten. Unmittelbare pastorelle Erwägungen über die Hölle in der Seelenführung, über die pastoralen Voraussetzungen des ignatianischen Exerzitienwerkes und über die missionarische Methode sowie Ausblicke in das Gebiet der Pädagogik beschließen diesen grundsätzlichen Abschnitt.

Der zweite Teil wendet sich „moraltheologischen Problemen des Rechts und der Politik" zu. Auch hier wird wieder eindringlich die Notwendigkeit soziologischen Denkens betont, ob Schöllgen nun im einzelnen die Funktion des Richters, den politischen Eid, das Widerstandsrecht oder die Kollektivschuld behandelt. Wiederum erweist sich, wie überraschend fruchtbar es ist, profane wissenschaftliche Ergebnisse in das moraltheologische Gedankengut hereinzunehmen, wenn man letzteres so selbständig wie Schöllgen durchdacht hat.

Der dritte Teil beschäftigt sich mit anthropologischen Fragen. Unter Benützung von medizinischen und soziologischen Erkenntnissen bietet gleich der grundlegende erste Aufsatz über „Körper, Moral und Seelsorge" manchen klugen Hinweis. Anschließend werden Liebe, Jungfräulichkeit, Ehe und Familienleben in die Problematik der Zeit hineingestellt und aus einem reichen Wissen um die Tradition und deren historische Bedingtheit geklärt. Wiederum sind moralpsychologische Untersuchungen eingestreut. So freut man sich, dem praktisch so wichtigen Aufsatz über die moraltheologische Beurteilung der Tagträume erneut zu begegnen. In den anschließenden Darlegungen über den Film bietet Schöllgen eine lehrreiche Veranschaulichung zu diesem Thema.

Als Paradebeispiel für eine zeitoffene Ethik kann Schöllgens Behandlung moderner Verkehrsdisziplin gelten. Er verzichtet auf billiges Moralisieren und versucht durch interessante anthropologische und psychologische Einsichten das Verantwortungsbewußtsein zu wecken.

Der letzte Abschnitt gibt einen leider nur knappen Einblick in das Grenzgebiet zwischen Ethik und Medizin, in dem Schöllgen durch jahrzehntelange Krankenhauserfahrung Meister ist. Unter Berücksichtigung soziologischer Erwägungen sagt Schöllgen Richtunggebendes sowohl für die ärztliche Ethik wie für die Krankenseelsorge und läßt beide als Bundesgenossen in dem Kampf gegen die Kurpfuscherei erscheinen, die ebenso eine Gefahr für die Gesundheit wie für echte Religiosität darstellt. In der Frage der ärztlichen Sektion von Leichen kommt Schöllgen dem wissenschaftlichen Bedürfnis des Arztes um des bonum commune willen auf's äußerste entgegen. Den „Einbruch der Technik in den Kern der menschlichen Persönlichkeit", wie er durch Narkoanalyse, Leukotomie usw. getätigt wurde, zeigt unser Autor in seiner ethischen Ambivalenz, die ebenso eine apodiktische Ablehnung wie eine hemmungslose Verwirklichung verbietet. —

Aus den Mosaiksteinen dieser Einzelaufsätze setzt sich das Bild einer wahrhaft zeitoffenen

christlichen Ethik zusammen, die sich auch gründlich jenseits der Grenzen ihres Faches umsieht und daraus immer neue Anrufe zu selbständiger Bearbeitung der anstehenden Zeitprobleme empfängt. Gewiß sind es nicht so sehr die eigentlich theologischen Kernfragen der christlichen Ethik, etwa die Probleme der biblischen und patristischen Ethik, die Fragen der moraltheologischen Methode und Systematik, denen sich Schöllgen zugewandt hat. Aber immer wieder lassen die hier vorliegenden Aufsätze erkennen, daß ihr Verfasser aus dem Ganzen des moraltheologischen Lehrbestandes heraus Stellung nimmt und der biblischen Ethik tief verpflichtet ist. Ihr hat er ja seinen Schlüsselbegriff des Kairos entnommen. Der vorliegende Band besitzt eine Bedeutung, die über die in ihm dargebotenen Einzelerkenntnisse weit hinausreicht. Hier wird ein geradezu begeisterndes Beispiel dafür gegeben, wie der katholische Moraltheologe mit seiner Zeit ins Gespräch kommen kann, ohne seine Mitte zu verlieren. Und wahrlich, dieses Gespräch dient dieser Zeit ebenso wie der Moraltheologie.

München Richard Egenter

Seppelt, Franz Xaver, *Geschichte der Päpste.* Zweiter Band: Die Entfaltung der päpstlichen Machtstellung im frühen Mittelalter. Kösel-Verlag, München. Zweite, neubearbeitete Auflage 1955. 455 S. DM 31.—.

Der 2. Band der Neuauflage der Geschichte der Päpste war das letzte Werk, dessen Erscheinen der verewigte Altmeister der Papstgeschichte noch erleben durfte. In ihm ist uns wiederum ein reifes, von seltener Beherrschung des Stoffes und glänzender Diktionskraft zeugendes Werk neu zugänglich geworden. Der Band beginnt mit Gregor d. Gr. und endet mit dem schicksalsschweren Tag von Sutri 1046. Es ist die Zeit der Entfaltung der päpstlichen Machtstellung im frühen Mittelalter, wie der Untertitel besagt, deren große Entwicklungslinie freilich mehr als einmal einen schweren Knick, wenn nicht gar völligen Zusammenbruch zu erfahren schien. Es ist die Zeit der Lösung der Kirche von den letzten Fesseln, die das Papsttum an den Cäsaropapismus von Byzanz banden; es ist das Jahrhundert der Hinwendung zu den Franken, die mit der Krönung Karls ihren Höhepunkt fand; es ist die Epoche schwindender Machtstellung im 9. Jahrhundert, unterbrochen nur durch die energische Gestalt des großen Nikolaus I.; es ist das saeculum obscurum, die Erneuerung des Kaisertums unter den sächsischen Herrschern, die weitere Verknechtung des Papsttums unter die römischen Adelscliquen, bis endlich Heinrich III. den unhaltbaren Zuständen ein Ende bereitete, der Reformbewegung seines Jahrhunderts die Möglichkeit des Wirkens von Rom aus eröffnete, freilich aber auch mit seinem unschätzbaren Dienst zu einer neuen Besinnung des Verhältnisses von Papsttum und Kaisertum zwang, deren Tragik damals noch niemand ahnen konnte. Dies alles, zugleich mit der Schilderung des päpstlichen Anteils an der Ausdehnung der Christenheit und der inneren Auseinandersetzung mit dem Osten, die zu dem bedauernswerten Schisma führte, wird hier dem Leser aufs neue gegenwärtig. Der Band wirkt trotz des Abstandes der Ereignisse ganz aktuell. Dieser Eindruck wird nicht durch ein Nachgeben gegenüber einem modernen historischen Romantizismus geschaffen, nicht durch ein Eingehen auf Lieblingsideen der Gegenwart, sondern durch das persönliche Durchherrschtsein des Stoffes und die verhaltene, allen Effekten abholde, geradezu klassisch wirkende Art der Darstellung. Besonders die Einführungen und Charakteristiken sind kleine Meisterwerke. In seiner Gesamthaltung zeugt der Band von einem edlen Konservatismus, ohne daß die Problematik einzelner Auffassungen oder die Fragestellung der gegenwärtigen Forschung verschwiegen wäre. Die tiefkirchliche Gesinnung des Verf. scheut vor Einzelkritik auch an den großen Persönlichkeiten nicht zurück. Sehr deutlich und klar kommt die dornenreiche Honoriusfrage zur Sprache. Die Urteile über die Gründung der polnischen Kirche aus dem Munde eines der besten Kenner der ostdeutschen Kirchengeschichte dürften besonderes Interesse verdienen. Der große Leserkreis, den das Werk verdient und mit seinen früheren Bänden schon gefunden hat, wird auch in diesem Band das Zeugnis eines umfassenden Blickes, eines gerechten und glücklichen Urteils und einer gewinnenden Darstellung finden und sich freuen, daß auch der 3. Band beim Tode des Verfassers bis auf die letzten Korrekturen bereits vollendet, der 4. und 5. in der Vorbereitung der Neuauflage schon beträchtlich vorangeschritten waren, so daß die Hoffnung besteht, daß dieses Standardwerk deutscher Geschichtsschreibung in wenigen Jahren ganz zur Verfügung stehen wird.

München H. Tüchle

*Der Christenspiegel des Dietrich Kolde von Münster,* Kritisch herausgegeben von Clemens Drees (Franziskanische Forschungen 9). Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westf. 1954. 95* u. 379 S. DM 18.—

In der Zeit der Besinnung auf die Aufgaben der katechetischen Unterweisung und Ver-

kündigung verdient der erste deutsche Katechismus des Franziskanerobservanten Dietrich Kolde ein aufmerksames Augenmerk. Man wird deshalb die Neuausgabe des Christenspiegels aufrichtig begrüßen. Schafft doch die neue niederdeutsche Ausgabe unter Verzicht auf eine „Übersetzung" in das moderne Schriftdeutsch nun die Möglichkeit zu eingehenden Untersuchungen frömmigkeits- und katechismusgeschichtlicher Art. Nicht unerwähnt sei, daß die Einleitung eine sehr sorgfältige Lebensskizze des spätmittelalterlichen Verfassers enthält, die viel Neues bringt. So gelingt der Nachweis, daß Kolde noch 1476 Augustiner war und erst zwischen 1476 und 1479 zu den Franziskanern übertrat. Übrigens entscheidet sich der Verf. auf Grund münsterischer Urkunden für die Namensform Kolde, so daß auf dem Titelblatt mit dem Verlag beide Namensformen stehen! Der Text des Christenspiegels wird nach den jüngeren Ausgaben gefertigt, die „den letzten Willen Koldes bezüglich seines Werkes" darstellen. Dabei geht Drees von dem in Stuttgart befindlichen Druck (S) aus, der freilich nach seiner Meinung in Anlehnung an eine Lübecker Ausgabe emendiert werden müsse. Gerade bei der Wichtigkeit, die S wohl mit Recht zugemessen wird, erscheint aber eine bibliotheksgeschichtliche Erforschung dieser Inkunabel von besonderer Bedeutung. Wie kam das Buch in das ferne Stuttgart? Wohl auf dem Weg über das Windesheimer Stift zu Sindelfingen oder über eines der Fraterhäuser in Württemberg. Diese haben freilich nach dem Tode von Gabriel Biel und des Herzogs Eberhard im Bart (1496) ihre Stellung rasch eingebüßt, so daß es wenig glaubhaft erscheint, daß sie nach 1499 noch eine so teure, zudem noch niederländische Ausgabe erhalten hätten. Würde man nicht vielmehr auch ohne die angegebene handschriftliche Notiz vermuten, daß die Windesheimer, als sie 1477 nach Sindelfingen kamen, von der Herzogin Mechtild, einer großen Bücherfreundin und Gönnerin auch der Observanten, das Werk zum Geschenk erhielten? Bei einer Revision des zeitlichen Ansatzes von S müßten allerdings auch die literarischen Abhängigkeitsverhältnisse der einzelnen Ausgaben erneut durchgedacht werden. Nicht so bedeutsam, aber sicher interessant, wäre auch der Weg, der die Kölner Ausgabe von 1498 bis nach New York führte. Nicht die heutige Bibliotheksheimat, sondern die ersten Besitzer können uns doch erst das Einflußgebiet dieses Werkes ahnen lassen.

München H. Tüchle

F r a n z e n, August, *Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jh.* (Kathol. Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 13). Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1955. 82 S. DM 4.50.

Eines der heutigen Probleme der Reformationsgeschichte ist die Frage nach dem Zeitpunkt, von dem ab sich Alt- und Neugläubige als verschiedene, getrennte Konfessionen empfanden. Daß dieses Bewußtsein nichts mit dem Protest von Speier zu tun hatte, daß es selbst beim Abschluß des Augsburger Religionsfriedens noch nicht in seiner letzten Ausgestaltung vorhanden war, ist heute anerkannt. Erst nach der endgültigen Abweisung erasmianischer Gedankengänge durch das Trienter Konzil und nach den Abendmahlsauseinandersetzungen der Neugläubigen setzte sich das Konfessionsbewußtsein durch, das mehr und mehr dann in gegenseitige Verketzerung überging.

Gegenüber diesem beinahe zwangsläufigen Vorgang konnten Aushilfsmittel wie die Gewährung des Laienkelches nichts ausrichten. Der Laienkelch war in jenen Jahrzehnten im Bewußtsein des Volkes bereits zum konfessionellen Unterscheidungsmerkmal geworden, auch wenn manche geistlichen und weltlichen Fürsten sich in gefährlichen Illusionen immer noch über die Realität der Kirchentrennung hinwegtäuschten. Das zeigt an einem recht instruktiven Beispiel Franzens Studie, die vor allem der Einstellung der Kölner Erzbischöfe und der Herzöge von Jülich-Cleve zum Laienkelch nachgeht. Die Ergebnisse gleichen jenen der Kelchbewegung in Österreich und Bayern, deren Erforschung ja durch die Arbeiten von Lutz neuerdings wieder in Fluß gekommen ist. Die Untersuchung von Franzen zeichnet sich durch ihre Klarheit aus; die Folgerungen, die in einzelnen Partien durch unveröffentlichtes Material unterbaut sind, sind einleuchtend und auch für die ernste Una-Sancta-Arbeit recht lehrreich. Der auf S. 16 genannte Dominikaner Collyn ist der gefeierte Kölner Universitätsprofessor Konrad Köllin, ein Mann mit akzentuierten theologischen Anschauungen (vgl. die Biographie von Wilms).

München H. Tüchle

*Ignatius von Loyola.* Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis 1556/1956, herausgegeben von Friedrich W u l f. Echter-Verlag, Würzburg 1956. 408 S. DM 19.80.

Die Jesuiten scheinen es leichter als andere zu haben. Denn kaum von einem anderen Heiligen sind die Quellen so bis ins Einzelne

erforscht und so umfassend veröffentlicht wie bei Ignatius. Aus dieser Quellenvielfalt wird freilich auch mehr als anderswo der Mensch sichtbar, die komplexe und komplizierte, entwicklungsreiche, von vielen Differenzen, wenn nicht Gegensätzlichkeiten durchseelte, die lebendige Persönlichkeit, die nicht auf einen abstrakten Nenner zu bringen und nicht eindeutig zu verstehen ist. Selbst bei Ignatius, der nach seinem eigenen Wort 30 Jahre niemals etwas zu festgesetzter Stunde zu tun unterließ, was er sich im Dienste unseres Herrn vorgenommen hatte, bleibt ein Rest des nie ganz Erfaßbaren, nur von der Liebe Verstehbaren. Und wer sollte dieses liebende Verständnis mehr haben als die Söhne, die durch seine Schule gegangen sind?

Was die oberdeutschen Jesuiten zum Jubiläumsjahr des Ordensgründers geschaffen haben, ist freilich nicht die vom Historiker so schmerzlich vermißte moderne wissenschaftliche Ignatiusbiographie. Es ist ein Überblick über die Probleme der heutigen Ignatiusforschung und ein Bekenntnis der Schau, in der die Gesellschaft Jesu heute ihren Stifter sieht. Daß diese Schau nicht über Gebühr der Gefahr der Aktualität erlegen ist, dafür sind neben dem verdienten Herausgeber die Namen einiger, der Fachwelt wohlbekannter Mitarbeiter Gewähr. Den einzigartigen Seelenführer, der in der Hilfe an den Seelen den Inbegriff des äußeren Ordenszweckes sah, zeichnet der Herausgeber. Recht anschaulich ist die offene Konfrontierung des Ignatius mit Philipp Neri (H. Rahner), hochinteressant die Geschichte der frühen Biographien des Heiligen (H. Becher). In den Untersuchungen zur Frömmigkeit des Ignatius sieht H. Wolter den Quellbezirk seines Wesens in der ritterlichen Kreuzzugfrömmigkeit. Gegenüber Stimmen, die auch im Jubiläumsjahr laut wurden, wird jeglicher Einfluß des Humanismus abgelehnt. In dem Gebet: Gott suchen in allen Dingen, glaubt der einzige Nichtjesuit unter den Mitarbeitern (J. Stierli) das neue religiöse Ideal und die ignatianische Grundformel zu erkennen. Da diese Formel aus der Tiefe seiner Mystik hervorwuchs, berührt sich der Beitrag mit dem folgenden von A. Haas. Dieser sieht die Quelle der ignatianischen Tatkraft in dem mystischen Glaubensleben des Heiligen, beschreibt diese Mystik auf Grund seines Geistlichen Tagebuchs und untersucht dabei vor allem die für Ignatius so bezeichnende Trinitätsmystik und sein Christusbild. Zu den „Geistlichen Übungen" stellt H. Bacht die frühmonastischen Grundlagen heraus. Schon der Terminus zeige den aszetischen Aspekt, sei aber zugleich bezeichnend auch für die Ausgerichtetheit und Offenheit für den mystisch-charismatischen Aspekt des geistlichen Lebens. Einer Einzelfrage aus den Exerzitien geht L. Classen mit seinem Aufsatz über die Übung mit den 3 Seelenkräften nach, während H. Rahner ähnlich wie Bacht den Zusamenhang der Lehre von der Unterscheidung der Geister mit der großen Tradition der patristischen und mittelalterlichen Aszese aufweist, wobei sich auch wichtige Seitenblicke auf das Verhältnis des Ignatius zu den Alumbrados ergeben. Die eigentliche Theologie der Exerzitien untersucht K. Rahner an den Problemen der Wahl in den Exerzitien. Er möchte das Exerzitienbüchlein zum Gegenstand der Theologie machen und glaubt von einem eigenen Wort des Ignatius in die Kirche hinein sprechen zu können, das heute noch nicht ganz verstanden worden sei.

Auch wenn das Urteil der Mitarbeiter da und dort z. B. über die Inspiration des Heiligen differiert und der eine oder andere Beitrag noch manches offenläßt, so wird der wertvolle Band doch neben vielen neuen Erkenntnissen ganz im Sinne des Gefeierten reiche Anregungen geben und zur eigenen Übung auffordern.

München H. Tüchle

Krausen, Edgar, *Die Klöster des Zisterzienserordens in Bayern* (Bayerische Heimatforschung Heft 7), München-Pasing, Verlag Bayerische Heimatforschung, 1953, 109 S. DM 3.60.

Manche Veröffentlichungen erst nach drei Jahren zu besprechen, wie es infolge mißlicher Umstände hier mit dem Werk von Krausen geschieht, würde den relativen Aktualitätswert solcher Bücher klar zum Bewußtsein bringen; bei vorliegender Arbeit wird auch bei Verspätung der bleibende Gehalt und Nutzen deutlich. Der unscheinbare Band von 109 Seiten, der in der Reihe der Bayerischen Heimatforschung den Klöstern des grauen Ordens gewidmet ist, ist für die Ordensgeschichte wie für die Heimatgeschichte von unschätzbarem Wert. Als Frucht jahrelanger Arbeit und als Zeugnis echten Wohlwollens für den Orden des hl. Bernhard legt der Verfasser in 16 Seiten einen hieb- und stichfesten Überblick über die Zisterzienser in Bayern vor, in der man höchstens noch gerne ein paar Worte über die bayerische und fränkische Provinz des Ordens gehört hätte. Die Tatsache dieser Oragisation wird erst später bei Ebrach und Kaisheim en passant erwähnt. Dann folgen nicht weniger gründliche historische Skizzen über jede der

38 Zisterzen für Männer und Frauen im heutigen Bayern. Neben den berühmten Abteien wie Kaisheim und Fürstenfeld werden mit der gleichen Meisterschaft und Liebe auch die kleinen Niederlassungen behandelt, gleich ob sie in der Reformation oder erst durch die Säkularisation ihr Ende gefunden, durch die Gunst Ludwigs I. dem völligen Untergang entgingen oder erst in der Gegenwart wieder auflebten. Wofür der Forscher, der Historiker vom Fach wie der Freund der Heimatgeschichte aber am meisten danken muß, das sind die ausführlichen Übersichten, die für jede Ordensniederlassung Aufschluß geben über die Literatur, die gedruckten und mehr noch die ungedruckten Quellen (Archivalien, Ansichten, Pläne, Handschriften). Selbst der Heraldiker wird wenigstens bei den größeren Klöstern einige ihn interessierende Nachrichten finden. Solche Übersichten können und wollen natürlich keine Repertorien und Handschriftenkataloge ersetzen; aber, wer in die Lage kommt, an einem der Klöster die Angaben Krauses nachzuprüfen, wird über die Vollständigkeit der Zusammenstellung wie über den hier gezeigten Blick für Wesentliches und Unwesentliches nur angenehm überrascht sein, auch wenn da und dort in der Ferne noch vereinzelte Akten oder späte Handschriften verstreut sein können. Wesentliche Ergänzungen sind bestimmt nicht mehr zu erwarten, wenn man von den schwer zu bezeichnenden Quellen im Vatikanischen Archiv mit zumeist Einzelnachrichten absieht, auf die der Verfasser ja in seinem Vorwort aufmerksam gemacht hat.

München H. Tüchle

Maurer, Wilhelm, *Kirche und Synagoge*. Stuttgart (W. Kohlhammer Verlag), 1953. 135 S. DM 12.—.

Die Delitzsch-Vorlesungen, die Maurer 1951 im Institutum Judaicum in Münster hielt, sind, durch 14 Exkurse und ein imposantes Literaturverzeichnis von 239 Nr. erweitert, hier veröffentlicht worden. Die Vorträge galten dem Problem, wie die Kirche die Synagoge sah und mit welchen Mitteln sie sie bekämpfte. Damit wird auch eine Antwort auf die Frage nach der Verantwortlichkeit der Kirche an den Ausbrüchen des Antisemitismus versucht. Eine auch in der allgemeinen Kirchengeschichte nicht mehr ganz unbekannte Einteilung in vier Zeiträume scheint dem Verfasser der Sache am besten angepaßt zu sein, obwohl die Frage nicht unberechtigt ist, ob die Reformation die Auseinandersetzung wirklich grundsätzlich verändert hat. Was in den vier Kapiteln geboten wird, ist freilich sehr interessant und anregend und bringt manchen nicht geläufigen Durchblick. Dabei erweist sich der Verf. als ein gründlicher Kenner der Geistesgeschichte, aber auch der Entwicklung Luthers und der hessischen Verhältnisse. Das Ergebnis, daß die Christenheit, zuletzt dargestellt an dem Hofprediger Stoecker und dem österreichischen Priester Aug. Rohling, der allerdings nicht besonders bekannt ist, die Zeichen der Zeit, nämlich den atheistischen Rassenantisemitismus zu spät erkannt habe, wird kaum bestritten werden können. Trotzdem befriedigt der Überblick nicht überall. Einem bestimmten, wie wir glaubten, schon verstaubten protestantischem Sprachgebrauch wird allzu häufig gehuldigt. Neben dem „Altkatholizismus" der ersten zwei Jahrhunderte spricht der Verfasser davon, daß das Dogma der Transsubstantiation die Sakramentsmagie, diese die Mirakelhostien und den Glauben an die Sakramentsschändung der Juden ausgelöst habe, daß damit die „Verteufelung" der Juden im christlichen Volksbewußtsein eingesetzt habe. Aber wird nicht schon Apok 2,9 und 3,9 von der „Synagoge des Satans" gesprochen? Und war die Wesensverwandlung nicht Inhalt des christlichen Glaubens schon vor dem 4. Lateranense? Die magischen Auffassungen, die unbestrittenermaßen beim mittelalterlichen Christenvolk zu finden waren und zu allerlei Aberglauben Ursache waren, hängen doch wohl mehr als mit dem Dogma mit andern das Mittelalter konstituierenden dinglichen Auffassungen zusammen. Die Verdienste Gregors d. Gr. oder des Thomas v. Aquin werden klar herausgestellt, doch vermißt man ein Wort über die Karfreitagsliturgie der Kirche oder über Joh. Capistran und die Juden. Die mittelalterliche Karrikaturen galten wohl nicht immer dem Judentum als solchem, so wenig wie die Karrikaturen der Päpste dem Papsttum als solchem. Man wird sich überhaupt vor generellen Urteilen hüten müssen. Die Ausführung der mittelalterlichen Judengesetze war doch recht verschieden, so sehr, daß ein Augsburger Bischof einmal das Interdikt über eine Stadt ausspricht auf Grund jüdischer Schuldforderungen. Gerade die wirtschaftliche Seite des spätmittelalterlichen Judenproblems scheint etwas zu kurz gekommen zu sein, ebenso wie man im ersten Teil ein Wort über die Azymen oder den Osterfeststreit vermißt, in der Neuzeit vergeblich nach dem Barockkatholizismus Ausschau hält, und im Literaturverzeichnis mindestens das Werk von M. Simon, Verus Israel, Paris 1948, fehlt. Doch kann ein so gedrängter Überblick aus dem weitschichtigen Material nur eine beschränkte Auswahl treffen. Daß Auswahl und Untersuchung von verantwortungsbewußter Liebe zum christlichen Erbgut beseelt sind, wird auf jeder Seite der mit großem Ernst durchgeführten Arbeit ersichtlich.

München H. Tüchle

Eichmann, Ed. - Mörsdorf, Klaus, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, 7. Aufl., Paderborn (F. Schöningh), 1. Bd. 1953, 556 S., 2. Bd. 1953, 511 S., 3. Bd. 1954, 504 S. I. DM 22.—, II. DM 20.—, III. DM 20.—.

Das Lehrbuch des Kirchenrechts, von Eduard Eichmann 1923 begründet und von der 2. Auflage an in 2 Bänden herausgegeben, wurde durch seinen Schüler und Nachfolger Klaus Mörsdorf von der 5. Auflage an auf 3 Bände erweitert und liegt seit 1953/54 in 7. verbesserter Auflage vor. Wie sein hochverehrter Lehrer Eichmann folgt Mörsdorf im wesentlichen der Stoffanordnung des kirchlichen Gesetzbuches, gibt aber den einzelnen Abschnitten eine stärkere und übersichtlichere systematische Gliederung. Auch Mörsdorf ist bestrebt, nicht am Buchstaben des Gesetzes hängen zu bleiben, sondern den Geist und Sinn der Rechtssätze zu heben. Er macht den Theologen die Eigenart der Kirchenrechtswissenschaft als einer theologischen Disziplin klar und zeigt ihnen besonders die Verbindungslinien zur Glaubenslehre auf, so vor allem in der meisterhaften Erklärung des Wesens der Kirche (§ 2). Die Erweiterung des Lehrbuches auf 3 Bände ist einer tieferen Durchdringung des ausgedehnten Rechtsstoffs, einer eingehenderen Behandlung der für die Seelsorge und die Praxis der kirchlichen Verwaltung und Gerichte wichtigen Fragen und einer stärkeren Berücksichtigung der Probleme des Teilkirchenrechts zugute gekommen. In die 7. Auflage sind bedeutsame Neuerungen ergänzend eingearbeitet worden. So wurden ins Sakramentenrecht die Neuregelung der Notfirmung durch Priester und die gemeinrechtlichen Erleichterungen des eucharistischen Nüchternheitsgebotes (vom 6. 1. 1953) aufgenommen. Ins Prozeßrecht wird auch die Eheprozeßordnung für die Diözesangerichte vom 15. 8. 1936 einbezogen. Im Strafrecht erfahren die kirchlichen Strafen in ihrer Eigenart und die einzelnen Straftatbestände eine entsprechende Darstellung, so daß auch die Anliegen des Beichtvaters eine gebührende Beachtung finden. Drei Vorzüge, durch welche sich das ganze Lehrbuch auszeichnet, verdienen noch besonders hervorgehoben zu werden.

Wie Eichmann damals als einziger der Terminologie des neuen kirchlichen Gesetzbuchs einen eigenen § 9 im Lehrbuch gewidmet hat, so hat auch Mörsdorf im § 10 des Lehrbuchs die Rechtssprache des CIC besonders untersucht und auf ihre Unsicherheit hin geprüft. Er faßte hier die Hauptergebnisse seiner kritischen Untersuchung kurz zusammen, die er in der von Eichmann gestellten Preisarbeit der Theologischen Fakultät München (veröffentlicht Paderborn 1937) erarbeitet hatte. Dank dieser grundlegenden Vorarbeit war er dazu imstande, auch im Lehrbuch die juridische Fachsprache streng durchzuführen. Dabei gebrauchte er für lateinische Fachausdrücke eine Reihe treffender neuer Verdeutschungen, so für Simonia geistlicher Schacher, für Censurae Beugestrafen, für Interdictum Gottesdienstsperre.

Wie Eichmann das Verhältnis von Kirche und Staat zu einem Hauptgebiet seiner reichen Forschung gemacht hatte, so wandte auch Mörsdorf im Lehrbuch dem Verhältnis von Kirche und Staat eine starke Aufmerksamkeit zu, zumal er schon in seiner juristischen Dissertation ein wichtiges Teilproblem behandelt hatte, das neue Besetzungsrecht der bischöflichen Stühle unter besonderer Berücksichtigung des Listenverfahrens (Bonn 1933). Im § 6 des Lehrbuches schaltet er eine allgemeine Darstellung des Wesens, der Zwecke und der Form des Staates sowie Geschichtliches und Grundsätzliches über das Verhältnis von Kirche und Staat ein, bevor er sich Kirche und Staat im heutigen Deutschland zuwendet. Dabei beschreibt er klar das Wesen der verschiedenen kirchenpolitischen Systeme und prägt für das gegenwärtige kirchenpolitische System die treffende Bezeichnung „System der vertragsgesicherten freien Kirche". In § 8, II gibt er das Wichtigste aus der allgemeinen Lehre über die Konkordate wieder. In § 71, II 5 schildert er die konkordatsmäßige Sonderregelung der Besetzung der deutschen Bischofsstühle. Auch das deutsche Teilkirchenrecht wird entsprechend erwähnt, so hinsichtlich der Kirchenbaulast und der Verwaltung des Kirchenvermögens. Das deutsche bürgerliche Recht findet hauptsächlich in der Lehre von der Zivilehe, den Ehehindernissen und der Ehescheidung sowie in der Lehre von den Rechtsgeschäften über Kirchengut eingehend Berücksichtigung.

Wie Mörsdorf schon in einer eigenen Monographie (Freiburg 1941) Rechtssprechung und Verwaltung begrifflich scharf unterschieden und diese Unterscheidung der Lehre vom kirchlichen Prozeß- und Verwaltungsrecht zugrundegelegt hat, so hat er diese aus der Staatsrechtswissenschaft übernommene Unterscheidung der beiden Gewalten wegen ihrer großen Bedeutung auch fürs kanonische Recht ins Lehrbuch eingebaut. Dadurch hat gerade die Darstellung der verschiedenen Verfahrensweisen im Prozeßrecht sehr gewonnen.

Alles in allem hat Mörsdorf das Lehrbuch des Kirchenrechts ganz im Sinn und Geist seines Lehrers Eichmann weitergeführt. Er hat es nach der sprachlichen wie sachlichen

Seite hin ständig verbessert und nach der rechtlichen Seite hin stark vertieft. Er hat es durch Anführung der neuen kirchlichen Entscheidungen und der neuesten Fachliteratur auf den heutigen Stand der Wissenschaft gebracht. So hat er es zu einer hohen, allgemein anerkannten Vollendung emporgeführt.

München K. Weinzierl

Hanstein, Honorius, *Kanonisches Eherecht*, Paderborn ³1953, 272 S.

Dem 1953 schon in 3. Auflage herausgegebenen Grundriß des kanonischen Eherechts ist es sehr zugutegekommen, daß sein Verfasser sowohl ein Mann der Wissenschaft als auch der Praxis war. Als Lektor des Kirchenrechts hat H. besonders Sinn für klare Begriffe und genaue Unterscheidungen und gibt er seinem Werk eine übersichtliche Gliederung. Er ist bestrebt, alle vorhandenen Quellen zu verwerten, nicht nur die Vorschriften des CIC, sondern auch die Erklärungen der päpstlichen Kommission zur Auslegung des Codex und des Hl. Offiziums und die ergänzenden Instruktionen der Sakramentenkongregation sowie die päpstlichen Rundschreiben Leos XIII. Arcanum und Pius' XI. Casti connubii. Außerdem hat er neben der neuesten Literatur das neue orientalische Eherecht eingearbeitet und hat darauf hingewiesen, wenn dieses von dem der lateinischen Kirche abweicht. Als langjähriger erfahrener Ehebandsverteidiger hat er gerade das für die Praxis Wichtige eingehender gewürdigt und hiefür auch die maßgebende Rechtssprechung der römischen Rota gebührend herangezogen. So hat er für die Durchführung eines Nichtigkeitsverfahrens wegen Geisteskrankheit, wegen Vorbehalts und Bedingung und wegen Furcht und Zwang wertvolle Hinweise gegeben. Im letzten Kapitel bietet er eine zusammenfassende Darstellung des Eheprozesses nach dem Prozeßrecht des CIC und nach der kirchlichen Eheprozeßordnung vom 15. 8. 1936. Demnach zeichnet sich sein Grundriß in gleicher Weise durch wissenschaftliche Gründlichkeit und durch praktische Brauchbarkeit aus.

München K. Weinzierl

Vogel, Cyrille, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e siècle*, Paris (Letouzey et Ané) 1952.

Die vorliegende Studie faßt hauptsächlich die Zeit des Übergangs zwischen der alten strengen kanonischen Bußdisziplin und der Reform des Bußwesens durch das Aufkommen der Bußbücher ins Auge und beschränkt sich auf Gallien, wo die Quellen reichlich fließen. Verf. teilt den Stoff zeitlich in drei Abschnitte ein, in die gallo-romanische Zeit des 4. und des 5. Jahrhunderts, in die Zeit des hl. Caesarius von Arles (503—542) und in die Zeit des Verfalls der alten Buße (549—675). Sachlich behandelt er die alte kanonische Buße, den Stand des Büßers, die Liste der Sünden mit dem Unterschied zwischen Kapitalsünden und geringeren Sünden, die Buße der Kleriker, die poenitentia in extremis, die seelsorgerliche Praxis, die conversio als aufkommenden Ersatz für die Buße, das Verhältnis der Buße zur Exkommunikation und schließlich den Ritus der kanonischen Buße. Der Wert dieser Arbeit wird dadurch erhöht, daß Verf. die Ergebnisse seiner Forschung selbständig aus den Quellen erarbeitet und auch Handschriften heranzieht.

München K. Weinzierl

Heintz, Albert, *Die Anfänge des Landdekanats im Rahmen der kirchlichen Verfassungsgeschichte des Erzbistums Trier* (Trierer Theologische Studien, Band 3), Trier (Paulinus-Verlag) 1951, XVI, 103 S.

Verf. geht in der vorliegenden Arbeit, die unter Leitung von Prof. Dr. Wilhelm Neuß entstanden und von der Katholisch-Theologischen Fakultät in Bonn als Dissertation angenommen worden ist, den Anfängen des Landdekanats im damaligen Erzbistum Trier nach. Diese gründliche historische Untersuchung stützt sich auf einige ungedruckte Quellen, vorwiegend aber auf gedruckte Urkundenbücher und Regesten und benützt eine reichhaltige Literatur, besonders die einschlägigen Werke von F. Gescher, N. Hilling, J. Krieg, J. Panzram und J. B. Sägmüller. Im 1. Kapitel wird ein allgemeiner Überblick über die Entstehung der kirchlichen Organisation des Erzbistums Trier vorausgeschickt, in welchem die verschiedenen Arten von Archidiakonen und Archipresbytern auseinandergehalten werden. Im 2. Kapitel werden dann die geschichtlichen Zeugnisse über die Anfänge der Dekanatsverfassung im Erzbistum Trier untersucht, vor allem die decani bei Regino von Prüm in seinen Libri duo de synodalibus causis und die archipresbyteri in den Statuten des Erzbischofs Rotger (915—931) sowie die ersten urkundlichen Zeugnisse über das Bestehen der Landdekanate. Im letzten § 10 faßt Heintz das Ergebnis dahin zusammen Bei den engen nachbarlichen Beziehungen zwischen Trier und Reims scheint nach westfränkischem Vorbild in Trier schon im 9. Jahrhundert das Amt des Landdekans eingeführt, aber zunächst nach südfranzösi-

schem Vorbild meist der Titel Archipresbyter gebraucht worden zu sein, während sich der Titel Dekan unter dem von Reims ausgehenden Einfluß erst gegen Ende des 11. Jahrhunderts allgemein durchsetzte. Die Aufgaben der Landdekane als Visitatoren, Aufsichtsorgane und Vollzugsorgane des Bischofs ergeben sich deutlicher erst aus den Urkunden und Rechtsquellen vom 12. Jahrhundert an. Ein Landkapitel wird erstmals in einer Urkunde von 1196 erwähnt.

München K. Weinzierl

Gottlob, Theodor, *Die Offiziale des Bistums Konstanz im Mittelalter,* Limburg/Lahn (Steffen-Verlag) 1951, 106 S.

Wie O. Riedner in Speyer, F. Gescher in Köln, N. Hilling in Halberstadt und E. Fournier in Reims, so hat Th. Gottlob in Konstanz das Offizialgericht einer eingehenden historischen Untersuchung unterzogen, die hauptsächlich auf den vorhandenen Urkunden fußt. Durch kritische Auswertung dieser Urkunden hat er mühevoll folgendes wertvolle Ergebnis erarbeitet: Während ursprünglich auf der Synode Recht gesprochen wurde, kamen nach einer Urkunde von 1211 delegierte Richter für den Einzelfall auf. In einer Urkunde vom 14. Juni 1253 werden iudices ecclesie Constant. genannt, für dauernd ernannte ordentliche Richter der Konstanzer Kirche. Schon in einer Urkunde vom 27. Juli 1256 heißt der Richter im Bistum Konstanz Offizial. Er war Magister und führte ein eigenes Siegel. Die Entstehung des Offizials ist nicht aus dem Bestreben des Bischofs zu erklären, die Macht des Archidiakons zu brechen, eine Meinung, die seit L. Thomassin vertreten wurde, sondern aus der Einführung des schriftlichen komplizierten römisch-kanonischen Prozeßverfahrens, das einen gelehrten Berufsrichter nötig machte. Das Konstanzer Domkapitel suchte den Bischof durch Wahlkapitulation zu binden, daß er nur ein Mitglied des Kapitels zum Offizial ernennt, wogegen sich die Bischöfe wehrten. Schließlich durfte der Offizial zwar vom Bischof frei ausgewählt, aber nur nach Beratung und mit Zustimmung des Kapitels ernannt werden. — Der Offizial hatte die Rechtsstellung eines vom Bischof bestellten ordentlichen Richters im Bistum, eines Stellvertreters des Bischofs in der Rechtssprechung. In geistlichen und gemischten Streitsachen und in weltlichen Sachen von Geistlichen oblag ihm die Fällung und Vollstreckung des Urteils. Ehesachen vermochten die Konstanzer Bischöfe seit dem 14. Jahrhundert den Archidiakonen zu entziehen und ihren Offizialen zu übertragen. Der Offizial hatte die Verbrechen der Laien zu bestrafen sowie über die Ausführung geschlossener Verträge und die Leistung des Zehnten zu wachen. Über die Geistlichen besaß er jedoch keine eigentliche Strafgerichtsbarkeit. Der Offizial wurde auch Inhaber der freiwilligen Rechtspflege; er siegelte, beglaubigte und fertigte Urkunden zur Sicherung der Eigentums- und Schuldverhältnisse und wirkte bei Verfügungen von Todeswegen mit. Dagegen gehörten Verwaltungsaufgaben nicht zu seinem Geschäftsbereich. Die frühere Auffassung, das anfangs einheitliche Amt des Offizials habe sich während des 14. Jahrhunderts in die beiden Ämter des Offizials und des Generalvikars gespalten und der Generalvikar habe dann die Verwaltungsaufgaben erhalten, kann nicht mehr aufrechterhalten werden.

München K. Weinzierl

Zimmermann, Werner Gabriel, *Bayern und das Reich 1918—1923,* Der bayerische Föderalismus zwischen Revolution und Reaktion, München (Richard Pflaum Verlag) 1953, 202 S.

Der junge Schweizer Verfassungshistoriker Z. gibt hier die erwünschte zusammenfassende Darstellung, wie sich das Verhältnis Bayerns zum Reich in den Jahren 1918 bis 1923 entwickelt hat. Er untersucht die Gründe der bayerischen Revolution im November 1918, die unitaristischen Bestrebungen bei der Schaffung der neuen Reichsverfassung, das Schicksal der bayerischen Sonderrechte und des bundesstaatlichen Rechtsgedankens, die Konflikte Bayerns mit dem Reich wegen der Einwohnerwehren und der Verhängung des Ausnahmezustandes und die Hintergründe des Hitler-Putsches 1923. In einem Schlußabschnitt (Föderalismus, Demokratie und Staatsform) faßt er die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammen und geht dabei besonders den Fragen nach, warum es in Bayern nicht zu einer Erneuerung der monarchischen Staatsform und warum es damals nicht zu einer Neugliederung des Reichs unter Zerschlagung Preußens gekommen ist. Verf. bezeichnet es selbst als einen Mangel seiner Studie, daß er sie fast ausschließlich nur auf gedruckte Materialien stützen konnte. Aber er hat eine reichhaltige Literatur mit dem nötigen kritischen Sinn verarbeitet und in den Fußnoten zu Wort kommen lassen und ist so zu überzeugenden Ergebnissen gelangt, die hier nicht näher geschildert werden können, sondern in dem interessanten Buch selbst nachgelesen werden mögen.

München K. Weinzierl

Kaiser, Joseph H., *Die politische Klausel der Konkordate*. Berlin-München (Verlag Duncker & Humblot) 1949. 233 S.

Die vorliegende Dissertation, angeregt durch Prof. Mörsdorf, gefördert durch Prof. Merkl und Feine, eingereicht bei der Rechts- und Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen, untersucht eingehend eine in den Konkordaten häufig wiederkehrende Rechtsfigur, die von der Preußischen Ministerialbürokratie so genannte Politische Klausel. In der Einleitung hebt Verf. allgemein das staatliche Interesse an dem auch politisch bedeutsamen Amt des Bischofs hervor, wie es sich im Lauf der Geschichte immer wieder geäußert hat.

In Teil A wird der historische Standort und der Begriff der PK erarbeitet. Diese wuchs aus dem Recht der Mindergenehmheit hervor, aus der in den Jahren 1821, 1824 und 1827 den protestantischen Fürsten gewährten Befugnis, mindergenehme Personen von der Anwartschaft auf einen erledigten Bischofsstuhl auszuschließen. Doch erschien dieses negative Ausschließungsrecht nicht mehr so passend, als der Staat unter dem Einfluß des Liberalismus agnostisch, d. h. religiös gleichgültig wurde und auf Grund demokratischer Ideen vom Parlament beherrscht wurde. Daher legte Papst Gregor XVI. das Recht der Mindergenehmheit einschränkend aus und engte es Kardinalstaatssekretär Rampolla 1900 in einem Erlaß an die deutschen Domkapitel erheblich ein, allerdings nur einseitig.

Demgegenüber schuf die PK ein gegenseitig vereinbartes neues politisches Erinnerungs- oder Bedenkenrecht, das deutlich gegenüber dem bisherigen Recht der Mindergenehmheit abgegrenzt ist, indem es auf politische Gründe beschränkt wird und meist kein Vetorecht begründet. Die ältesten PK.n finden sich in den Konkordaten mit Montenegro 1886, Kolumbien 1887 und Serbien 1914 und dienten als Vorbild für 18 Konkordate und Abmachungen aus der Zeit nach dem ersten Weltkrieg. Schließlich wird die Neuregelung der PK im Reichskonkordat gegenüber den Länderkonkordaten erörtert und die Fortgeltung des Reichskonkordats und der deutschen Länderkonkordate samt der PK auch nach dem Umbruch des Jahres 1945 nachgewiesen.

In Teil B wird die Rechtsnatur der PK klargelegt. Inhaltlich sind sämtliche PK.n vollkommen gleich. Daher wird die einzige faßbare Inhaltsbestimmung der politischen Bedenken im tschechoslowakischen Modus vivendi auch zur Auslegung der anderen Klauseln herangezogen. Demnach kann der Staat gegen einen zum Bischof Ausersehenen nur dann Bedenken erheben, wenn dieser gegen seine Verfassung und besonderen Sicherheitsbedürfnisse verstoßen hat. Zur weiteren Aufhellung der politischen Bedenken werden die Formeln des Treueids der Bischöfe gegenüber dem Staat verwendet, da durch sie die gleichen staatlichen Belange positiv gewahrt werden sollen, wie sie durch die PK negativ geschützt werden. Manche Konkordate gebrauchen die genauere Formulierung: Bedenken „allgemeiner politischer Natur" und „nicht parteipolitischer Art". Schwierig bleibt die Frage, ob im Streitfall die Kurie oder die Staatsregierung darüber zu entscheiden hat, welcher Art die vorgebrachten Bedenken sind. Schließlich wird noch die Pflicht des Staates bewiesen, seine Bedenken zu begründen.

Was die Rechtsfolgen der staatlichen Erinnerung anlangt, so sind sie je nach der Formulierung der einzelnen PK verschieden zu deuten. In 5 Fällen hat die Kurie den Staaten ein verbindliches Einspruchsrecht zugestanden, so im preußischen Konkordat. In 8 Fällen hat sie den Staaten nur ein unverbindliches Erinnerungsrecht gewährt, so eindeutig im badischen Konkordat, etwas schwieriger festzustellen im Reichskonkordat. In den übrigen 5 Fällen kann nicht mit Sicherheit, sondern nur mit Wahrscheinlichkeit ein unverbindliches Erinnerungsrecht der Staaten angenommen werden, so im bayerischen Konkordat. Bei verschiedener Meinung haben Kirche und Staat gemäß der Freundschaftsklausel ein gegenseitiges Einvernehmen anzustreben.

In Teil C gibt Verf. eine zusammenfassende Würdigung der PK, wobei er betont: Sie darf nicht nach rein juristischen Gesichtspunkten beurteilt werden, sondern gewährt eine unbegrenzte Möglichkeit von diplomatischen Verhandlungen. Sie trifft für die Besetzung der bischöflichen Stühle eine gesunde und brauchbare Regelung, die in gleicher Weise die Belange des Staates und die Lebensbedürfnisse der Kirche zur Geltung kommen läßt.

Dem Verf. ist die schwierige Auslegung des Begriffs des Politischen und der rechtlichen Tragweite der einzelnen Klauseln überzeugend gelungen. Er ist bestrebt, den Interessen der Kirche wie des Staates in gleicher Weise gerecht zu werden. Zwar baut er seine Arbeit auf der Studie von Werner Weber über die PK (1940) auf, aber er lehnt dessen einseitiges Eintreten für die Belange des damaligen Staates ab. Mit Recht widerlegt er eine Reihe von Ansichten Webers, so besonders folgende: Die PK sei nur eine Verfeinerung der Mindergenehmheit und gebe dem Staat immer ein Vetorecht, die einzelnen PK.n hätten inhaltlich eine verschiedene Bedeutung, die politischen Bedenken seien

durch den totalen Begriff des Politischen bestimmt, der Eid des Bischofs enthalte ein bedingungsloses Treuegelöbnis zum Staat als ganzem und damit auch zum damals herrschenden Regime, nur dem Staat allein stehe die Kontrolle über die Einhaltung des Rahmens des Politischen zu, der Staat könne einen ernannten Bischof durch Verweigerung der Eidesabnahme vom Amtsantritt ausschließen. Einen wertvollen Beitrag zur Praxis liefern die vom Verf. beigebrachten Akten in den beiden Fällen Fulda 1946 und Aachen 1937/8, in denen der Staat von der PK tatsächlich Gebrauch gemacht hat.

München Karl Weinzierl

Graß, Nikolaus, *Die Kirchenrechtslehrer der Innsbrucker Universität von 1672 bis zur Gegenwart.* Ein Beitrag zur Wissensschaftsgeschichte Österreichs. Sonderabdruck aus Veröffentlichungen des Museum Ferdinandeum, 31. Band, S. 157—212. Innsbruck (Universitätsverlag Wagner) 1951.

Nachdem J. F. v. Schulte seinen Plan, die Kirchenrechtslehrer an den einzelnen deutschen Universitäten und ihre Verdienste für das kanonische Recht zu untersuchen, mangels erreichbarer Unterlagen aufgeben mußte, hat N. Graß wenigstens die Kirchenrechtslehrer der Universität Innsbruck von 1672 bis zur Gegenwart zusammenfassend dargestellt und damit einen wertvollen Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte Österreichs geliefert. Der Entwicklung der Innsbrucker Universität entsprechend unterscheidet er folgende vier Zeitabschnitte:

1. Das Kirchenrecht in den Händen der Jesuiten (1672—1771). Nach der Errichtung der Juristenfakultät übertrug die Regierung den Lehrstuhl des Kirchenrechts einstweilen einem Jesuiten. Doch wurde aus diesem Provisorium eine fast 100 Jahre dauernde Einrichtung. Die einzelnen Professoren gingen vielfach von einem anderen theologischen Fach zum Kirchenrecht über, wechselten häufig innerhalb der verschiedenen, von den Jesuiten betreuten Anstalten und entfalteten so meist in Innsbruck nur eine kurze Lehrtätigkeit. Von den etwas länger dort wirkenden und literarisch fruchtbaren Professoren sind zu nennen Jakob Wex, Konrad Vogler, Joseph Seybold und Joseph Biner. Das als wichtigster Teil des Rechtsstudiums angesehene kanonische Recht wurde nach den fünf Büchern der Dekretalen ausschließlich an der juristischen Fakultät gelehrt und dort auch von den Theologen gehört. In der besonders von den Jesuiten geförderten damaligen Kirchenrechtswissenschaft verband sich das scholastische Denken mit der kasuistischen Methode und wurde eine enge Synthese von Theologie und Jus erreicht.

2. Das Kirchenrecht unter dem Einfluß des Josephinismus. Zur Zeit der Aufklärung duldete der Staat im Kirchenrecht nicht mehr die rein kirchliche Lehrart der Jesuiten, sondern besetzte den Kirchenrechtsstuhl mit Laien, die dem neuen Zeitgeist huldigten. Unter Maria Theresia bahnte den beginnenden Josephinismus an der Lehrer für öffentliches Recht Paul Joseph Riegger. Noch stärker im Geist der Aufklärung lehrten als Vertreter des Kirchenrechts Georg Sigmund Lakicz, Johann N. Pehem u. F. X. Jellenz. Statt den Kanones bildeten jetzt die staatskirchenrechtlichen Verordnungen über die iura circa sacra des Landesfürsten den Hauptgegenstand der Vorlesungen. An die Stelle des ius canonicum trat das ius ecclesiasticum, an die Stelle des ius utrumque das durch das neu eingeführte ius naturale erweiterte ius universum. Die Kenntnis des eigentlichen kanonischen Rechts schwand immer mehr. Die wissenschaftlichen Vertreter des Staatskirchentums ließen es teilweise an Quellenmäßigkeit und Gründlichkeit fehlen und sanken zur geistlosen Verehrung eines schalen Rationalismus und freiheitsfeindlichen Absolutismus ab.

3. Das Kirchenrecht in freier wissenschaftlicher Entfaltung an der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät von 1849 bis zur Gegenwart. Nachdem der Unterrichtsminister Leo Graf Thun der Universität die Lehrfreiheit verliehen hatte, kam bei der Behandlung des Rechts die historische Methode zum Durchbruch. Es wurde eine Reihe von namhaften Professoren berufen, deren Bedeutung vorwiegend auf dem Gebiet der Rechtsgeschichte liegt und deren Hauptverdienste hier nur in Klammern erwähnt werden können; so Georg Phillips (Kirchenrecht, 8 Bde.), Kraft Karl Ernst Frh. von Moy de Sons (Begründer des Archivs für kath. Kirchenrecht 1857), Friedrich Maaßen (Lehrer des röm. Rechts und Erforscher der älteren Quellen des kanon. Rechts), Karl Groß (Lehrbuch 1894), Friedrich Thaner (Summa magistri Rolandi), Anton Nießl (Gerichtsstand des Klerus im fränkischen Reich), Heinrich Singer (Summa decretorum des Magister Rufinus), Ludwig Wahrmund (Kirchenpatronatsrecht), Andreas Galante, Walther von Hörmann zu Hörbach und Godehard Josef Ebers (letztere drei ebenso verdient auf dem Gebiet des Staatskirchenrechts). So förderten viele Innsbrucker Rechtslehrer ein gründliches Studium des gemeinen kathol. Kirchenrechts und seiner Geschichte.

4. Das Kirchenrecht an der theologischen Fakultät (1857—1951). Nachdem die 1823

aufgehobene theologische Fakultät 1857 wieder errichtet und den Jesuiten übergeben worden war, wurde an ihr für die Theologen ein eigener Kirchenrechtslehrstuhl geschaffen, den seitdem Joseph Staffler, Nikolaus Nilles, Michael Hofmann, Artur Schönegger und Gottfried Heinzel inne hatten. Während das kanonische Recht an der juristischen Fakultät als einer der Hauptfaktoren in der geschichtlichen Entwicklung des Rechtslebens behandelt wurde, wird es in der theologischen Fakultät mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der kirchlichen Praxis in enger Verbindung mit den anderen theologischen Fächern gelehrt ähnlich wie an der gregorianischen Universität in Rom.
Der gelehrte Verfasser bringt nicht nur zahllose, gut belegte Einzelheiten über den Werdegang der verschiedenen Innsbrucker Professoren und über ihre Werke, sondern versteht es auch meisterhaft, die großen geschichtlichen Entwicklungslinien deutlich herauszustellen. Es bleibt nur zu wünschen, sein Vorbild möge Schule machen und zu Untersuchungen über die Rechtslehrer an den anderen Universitäten anregen.

München Karl Weinzierl

Antweiler, Anton, *Das Problem der Willensfreiheit* (Eichstätter Studien), Freiburg (Verlag Herder), 1955, 204 S., kart. 10,20 DM.

Die Willensfreiheit, das Konstitutivmoment frei-verantwortlichen persönlichen Lebens, wie Grundlage des gesamten sozial-kulturellen Zusammenlebens, war von jeher ein Hauptproblem für alles menschliche Forschen und Suchen nach Gewinnung zuverlässiger Existenzerhellung und Existenzbegründung des Menschen in seiner Stellung in der Welt und Gott gegenüber. Um seine begriffliche Klärung haben sich darum vornehmlich alle religiösen und philosophischen Welt- und Lebensanschauungssysteme eifrigst bemüht. Vor allem in der heutigen Zeit des Persönlichkeitsschwundes und Massenmenschentums, wo Kollektivsysteme dem Menschen sein eigenes Leben in herrscherlicher Freiheit und Selbstverantwortung abzunehmen und ihn wie eine Sache in das allgemeine Getriebe einzufügen im Begriff stehen, hat dieses Problem besondere Aktualität gewonnen. Der Verfasser, Prof. für allgemeine Religionswissenschaft in Münster, unternimmt somit eine sehr zeitgemäße Aufgabe, wenn er im vorliegenden Buch das Problem der Willensfreiheit in seiner ganzen Weite und Tiefe herausstellt und, soweit die Schwierigkeit der Frage eine Lösung zuläßt, eine möglichst befriedigende Antwort darauf zu geben sucht. Einführend bemüht er sich zunächst, mit der Entwicklungsgeschichte des Begriffes überhaupt vertraut zu machen. Indem er sowohl das Naturwissenschaftliche wie Philosophische an der Frage der Willensfreiheit zur Sprache bringt, analysiert er sodann die Aussagen zur Freiheit im physikalischen und biologischen, außermenschlichen und im menschlichen Bereich. Es folgt eine Beschreibung der das Dasein und Sosein der Freiheit erhellenden Tatsachen, nämlich der Frage des Menschen nach der Freiheit, der Verantwortung für sein Handeln, des freien Gestaltens seiner Zukunft und der Autorität. Auf Grund solcher historischer wie systematischer Untersuchungen wird schließlich eine Erörterung des Begriffs und eine Wesensbestimmung der Freiheit gegeben „als Weise der Person, Werte zu verwirklichen". Hier könnte man freilich eine eingehendere Berücksichtigung der durch das Gegenüber von Essentialismus und Existentialismus charakterisierten heutigen philosophischen Situation wünschen. Nach einer Entwicklung der Stufen der Freiheit, ihrer Beziehungen zur Naturwirklichkeit und zu den Werten, ihrer Bedingungen und Folgerungen wird die Freiheit als Aufgabe der Abwendung von naturhaften Bindungen, der Zuwendung zu den Werten und ihre Verwirklichung entwickelt. Das Buch leistet einen wichtigen Beitrag zur Aufhellung der Grundlagen unserer abendländischen Persönlichkeits- und Gemeinschaftskultur und gibt zugleich Wegweisung zur Wahrung und Pflege der in ihr beschlossenen Werte und Güter.

Würzburg Josef Hasenfuß

Nink, Caspar, *Metaphysik des sittlich Guten,* Freiburg (Herder-Verlag), 1955, X u. 164 S., Ln., DM 9,60.

Der Verfasser, ein früherer Husserlschüler, jetzt Philosophieprofessor in Frankfurt, auf dem Gebiet der mittelalterlichen und neueren Philosophie gleichermaßen bewandert, gilt als einer der führenden neuscholastischen Philosophen von großer Aufgeschlossenheit, der die beiden neuscholastischen Denkrichtungen der statischen Auffassung einer reinen Wesensphilosophie und der dynamischen, dem Existentialismus angenäherten Erhöhung des Denkens zu verbinden sucht. Jeder Freund der Philosophie wird darum sein neues Werk dankbar begrüßen, das seine 1952 erschienene Ontologie auf dem wichtigen Gebiet der Ethik systematisch weiterführt. Nink geht von der grundlegenden Erkenntnis der fundamentalen Bedeutung der Prinzipienlehre in jeder Wissenschaft aus: Wenn das Gute Vollkommenheit

und zwar abschließende Vollkommenheit des einheitlich-sinnvoll-theologisch strukturierten und strebenden Seienden ist und so ein dementsprechendes Sollen begründet, wird Ontologie in notwendiger Folge auch Axiologie, Teleologie und in Anwendung auf den Menschen und seine spezifische Aufgaben humane, geistig-moralische Gestalt- und Ordnungslehre sein. So will das vorliegende Werk nicht wie die meisten Lehrbücher der natürlichen Ethik ein System der allgemeinen und speziellen Moral entwerfen, sondern ihre ontologischen Grundlagen und Prinzipien erschließen in Erkenntnis ihrer entscheidenden Bedeutung für den Ausbau der Ethik, bei dem die kleinste Abweichung in den Prinzipien sich folgenschwer für das praktische Handeln auswirkt.

Der erste Teil behandelt also den Begriff der Ethik, das Wesen des sittlich Guten im Zusammenhang der Seinsvollkommenheit und ihrer inneren Gründe, seine urbildliche und finale Norm, seine apriorischen Prinzipien, seine Erkenntnis und das Gewissen, wobei das gewissenhafte Streben nach Vermeidung jeder Zufälligkeit in der Begriffsbestimmung deutlich zu spüren ist. Sprache und allgemeine Überzeugung kommen in ihrer hohen Bedeutung für die philosophische Untersuchung zur Geltung als Hinweis und Anreiz, die Sache selbst in ihrer wesen- und zielgemäßen Ordnung ausdrücklich zu erschließen. In der begründeten Überzeugung, daß das sittlich Gute als eine vom Menschen innerlich begründete Vollkommenheit eben als das unmittelbare innere moralische Gesetz der Sittlichkeit nach Ursprung, Sinn und Ziel innerhalb des Menschseins und seiner Vernunftnatur herauszustellen ist, befaßt sich der zweite Teil mit dem moralischen Naturgesetz und dem Naturrecht. Durch solche Freilegung der inneren Zusammenhänge läßt sich die Frage nach Wesen, Ursprung, Sinn und Verpflichtung des Naturgesetzes und Naturrechtes philosophisch gültig und geordnet lösen. Dabei kann der Verfasser seiner Aufgabe entsprechend von dem eigentlichen Entwurf eines Systems oder Grundrisses der Gesetzes- und Rechtsphilosophie absehen und sich auf den Aufweis der Ursprungsstelle beschränken, in der Gesetz und Recht in ihrem sachlichen Wesen, Grund und Sinn und Zusammenhang sichtbar werden. Vom einheitlichen Wesen und Ziel des sittlich Guten läßt sich dann der Sinn der ethischen Grundhaltung, der vernunfterfüllten Liebe zum Gutsein mit dem daraus folgenden System der Tugenden bestimmen. Das macht sich der dritte Teil zur Aufgabe, nämlich die Darstellung der Verwirklichung des sittlich Guten von der moralischen Grundtugend der Liebe zum Gutsein aus über ihre konkrete Verwirklichung in der Entfaltung der vier Kardinaltugenden. So gelingt dem Verfasser von dem in seiner Ontologie entwickelten Gedanken aus, daß Ontologie zugleich Axiologie ist, der Nachweis, daß die Metaphysik des Menschen auch Metaphysik des sittlich Guten ist, das als die vorzüglichste menschliche Vollkommenheit die anderen Vollkommenheiten einschließt und vollendet. Diese seine Aufgabe löst der Verfasser mit einer vorbildlichen wissenschaftlichen Lauterkeit und einer bewundernswerten, den Wesensgrundsätzen verpflichteten Aufgeschlossenheit für die existentiellen Aspekte des ethischen Lebens für die heutige Problematik auf dem Gebiete der Moral.

Würzburg Josef Hasenfuß

Gärtner, Bertil, *The Areopagus Speech and natural Revelation* (Die Areopagrede und die natürliche Offenbarung), Acta Seminarii Neotestamentici Upsalensis XXI (Upsala 1955) 289 S.

Der Verfasser bringt zunächst eine Einführung in die Wesensart der griechischen und jüdischen Geschichtsschreibung im allgemeinen und des Lukas im besonderen, um dann einen Überblick über die vorliegenden Auslegungen des in Frage stehenden Problems anzuschließen. Es folgt die Untersuchung des Inhalts der Areopagrede Pauli selbst mit der darin vertretenen Überzeugung von der natürlichen Offenbarung Gottes (Apg 17,22 bis 33), wonach die vom Weltenschöpfer geschaffenen Menschen Gott suchen und finden sollen, der doch nicht fern einem jeden von uns ist. Näherhin werden die ideengeschichtlichen Zusammenhänge dieser Rede mit der Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes, mit den Apokryphen und der rabbinischen Literatur, mit Philon, Flavius Josephus, dem Buch der Weisheit und dem Römerbrief zur Sprache gebracht. Als beachtenswertes Resultat findet der Verfasser gegenüber anderweitigen Ansichten, denen die Rede wegen der darin vertretenen Auffassung von der natürlichen Offenbarung Gottes unbequem und darum unpaulinisch erscheint: Die Areopagrede geht tatsächlich auf Paulus und seine Predigt in der Diaspora zurück, wie ihr Zusammenhang mit ähnlichen im Weisheitsbuch und in der jüdischen Diasporapredigt überhaupt vertretenen Ideen beweist.

Würzburg Josef Hasenfuß

Söhngen, Gottlieb, *Philosophische Einübung in die Theologie* (Studium Universale) Freiburg/München (Verlag Karl Alber), 1955, 142 S. Ln. DM 7,80.

Die Theologie hat eine eigentümliche Beziehung zum heutigen aktuellen Anliegen des

Studium Universale. Von ihrem inneren Anspruch her will die philosophisch unterbaute Theologie selber ein Studium Universale sein und in der Geschichte des Abendlandes war sie es auch einmal: Die abendländische Wissenschaft ist so in ihrem Werdegang aufs engste mit der Theologie verbunden. Galt doch für die ersten Universitäten die Bestimmung, daß man das Fachstudium in den anderen Fakultäten erst nach einem philosophischen Studium beginnen dürfe. Dies gab eine Einführung in die Prinzipien des Seins, Denkens, Wertens und Handelns und der Einordnung der Wesen nach ihrem Abstand von Gott als Einheitsprinzip, von dem her sich alle Fachwissenschaften ausgliederten. Auch später in der Neuzeit wußte man noch von der Notwendigkeit solcher Fundierung des Wissens und Lebens, wie es damals noch vorkam, daß Newtons Nachfolger auf dem Lehrstuhl der Physik ein Theologe war und jener selbst eine Auslegung des Buches Daniel und der geheimen Offenbarung versuchen konnte. Durch die starke Differenzierung der Einzelwissenschaften, besonders der Naturwissenschaften lockerte sich dann im 19. Jahrhundert die Einheit der Wissenschaften, die nun ohne innere Beziehung und tiefere Berührung nebeneinander standen. Damit ging auch das Zurücksinken des Einflusses des Geistigen auf das Leben überhaupt Hand in Hand. In dieser Situation bemüht man sich heute wieder um ein Studium Universale, das der Wiederherstellung der inneren Beziehung zwischen den Einzelwissenschaften und der Förderung eines, wahrer Bildung und Gesittung verpflichteten Menschentums dienen soll. In diesem Zusammenhang ist heute allenthalben auch das Bedürfnis erwacht, die seit langem innerhalb der Wissenschaften isoliert stehende Theologie wieder ins Gespräch mit allen Wissensgebieten zu bringen.

So ist Söhngens vorliegendes Buch ein besonders aktueller Beitrag zur Idee des Studium Universale und seiner Realisierung. Der Verfasser, gleich bedeutend als Philosoph und Theologe, seit 1947 Professor für Fundamentaltheologie und philosophisch-theologische Propädeutik in München, vereinigt für diese Aufgabe in seiner Person die denkbar günstigsten Vorbedingungen. Daß er von einer reichen philosophischen Lehrtätigkeit herkommt, in der er sich mit Schelers Phänomenologie und N. Hartmanns Geistphilosophie auseinandersetzte, und erst relativ spät durch die Begegnung mit der Tübinger theologischen Richtung und mit Maria Laach (O. Casel) und die Auseinandersetzung mit K. Barth den Weg zur eigentlichen Theologie fand, sichert seiner, die Stöckel-Willmannsche Tradition fortführenden propädeutischen Arbeit auf philosophisch-theologischem Gebiet, zugleich im Sinne der Fruchtbarmachung der Wechselbeziehungen zu allen Gebieten des Geistes und der Wissenschaft überhaupt, die aktuelle Bedeutsamkeit. Der aufmerksame Leser wird immer wieder überrascht sein von dem Geist und der Lebensfülle der Theologie, wenn er sie wie hier erstrahlen sieht im Lichte des Studium Universale, im Prisma der Ausstrahlungen des Geistes und Wissens, des Handelns und Schaffens der verschiedensten Gebiete, die gleichwohl in ihrer Eigenständigkeit belassen und nicht bloß um der Theologie willen zur Sprache kommen.

Welche Bereicherung und Vertiefung erfährt andererseits wiederum das Studium Universale von solcher umfassenden Entfaltung der Licht- und Lebenskräfte der Theologie! Wendet sich doch Söhngen nicht in erster Linie an Philosophen und Theologen, sondern an alle, denen Theologie ein geistiges Phänomen erster Größe bedeutet. Wer von den Gebildeten aber, ob er nun positiv oder negativ hier eingestellt ist, gehört nicht zu diesem Kreis? Wie die Welt der Musik davon lebt, daß es die guten und verständigen Spieler gibt, die keine Virtuosen sind, so ist auch die Welt der Theologie, der Wissenschaft und Bildung überhaupt mit ihren Fachleuten auf die Kreise der verständigen Liebhaber angewiesen. In diesem Sinne wird hier die schöne und schwere Aufgabe gemeistert, die Leser auch aus Laienkreisen gleichsam mit der Kunst des Spielens auf dem Instrument der Theologie als Liebhaber bekanntzumachen. Darüber hinaus bedeutet das Buch einen wichtigen Beitrag zur Lösung der uns heute gestellten Aufgabe einer fruchtbaren Begegnung des platonisch-augustinischen und aristotelisch-thomistischen scholastischen Denkens mit der modernen Philosophie eines Kant, Hegel u. a. In dieser Beziehung vertritt der Verfasser den für unsere Zeit eminent bedeutungsvollen Grundsatz, daß „Einübung in scholastisches Denken lebendig nur vollzogen werden kann als Miteinübung in antikes Philosophieren und als die Bemühung, nicht die Wissenschaft unserer Zeit auf scholastisches Denken zurückzubilden, wohl aber scholastisches Denken für die Wissenschaft unserer Zeit zurückzugewinnen". Da in dieser Einübung ständig im Geiste der Grundlagenforschung der Begriff der Voraussetzungen, namentlich der Geschichte geklärt und das Verhältnis von biblischer und scholastischer Denkweise erörtert wird, zugleich mit Entfaltung eines ökumenischen Gespräches über scholastische Theologie, ist zu erwarten, daß der führend in der ökumenischen Bewegung tätige Verfasser mit seinen Aus-

führungen auch in ein fruchtbares Gespräch mit evangelischen Theologen und Philosophen kommt. Die zahlreichen Schüler Söhngens und darüber hinaus viele philosophisch-theologisch interessierten Kreise werden freudig die geistvollen Ausführungen des beliebten Lehrers, Redners und Schriftstellers in der für ihn charakteristischen feinen und bewegten Sprache auf sich wirken lassen und sich begeistern für das alte und ewig neue Menschheitsanliegen der Theologie.

Würzburg Josef Hasenfuß

Mühlen, Heribert, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus.* Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person. Franziskanische Forschungen, 11. Heft. Werl in Westf. (Dietrich Coelde-Verlag) 1954, XII + 131 S.

Duns Scotus gehört zu den Scholastikern, die sich von Anfang an heftige Kritik gefallen lassen mußten, welche bei näherem Zusehen jedoch sehr oft daher rührt, daß man ihn entweder für falsche oder fragwürdige Lehren seiner Epigonen verantwortlich machte oder seine eigene Lehre nicht gründlich genug kannte. In Wirklichkeit wird man nach genauem Studium wohl immer zu dem Urteil kommen, das J. Auer in seinem Vortrag zur Scotus-Gedenkfeier in der Universität Köln am 4. Juli 1954 (vgl. WissWeish 17 [1954] 161—175) ausgesprochen hat: „Es ist mir keine Lehre in dem Werk des Johannes Duns Skotus bis heute bekannt geworden, die, aus dem ganzen Denksystem des Magisters recht verstanden, dem katholischen Glauben oder der Glaubenslehre der Kirche wirklich widersprechen würde" (a.a.O., 174). Von da aus nimmt die vorliegende Untersuchung über Sein und Person bei Duns Scotus von vornherein für sich ein, da sie bemüht ist, häufig mißverstandene Lehren der scotischen Ontologie klarzustellen (Vw.), denen außerdem heute eine besondere Aktualität zukommt: „Was heute vor allem not tut, ist ... die lebendige Nähe zum Sein als dem Geschaffensein, ist die lebendige Erfahrung des personalen Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf, ist die ernsthafte Verwirklichung jener anderen, von Scotus aufgezeigten Möglichkeit der nicht innerweltlichen Personwerdung" (Vw.).

Die Spekulation über das heute mit Person bezeichnete Phänomen ist eigentlich erst durch die Offenbarung angeregt worden. Während Boëthius seinen Personbegriff durch Wesensbestimmung mit Hilfe der Ordnungsbegriffe genus und differentia, also auf logischem, nicht ontologischem Wege gewonnen hat, sah Richard v. St. V. die Person nicht durch das bestimmt, was sie ist, sondern durch das, woher sie ihr Wesen hat (Ursprungsbeziehung). Boëthius war für seine Persondefinition von der Theologie her nur angeregt, hat sie selbst aber der aristotelisch-porphyrianischen Philosophie entnommen. Richard geht von der Trinitätslehre aus. Wenn nun die Persondefinition auch die göttliche Personalität umfassen soll, muß sie das enthalten, was die göttlichen Personen von der göttlichen Wesenheit unterscheidet, die jeweilige Ursprungsbeziehung. Der Personbegriff hat demnach ein Zweifaches zu bezeichnen: das Wesen und die Ursprungsbeziehung. An Richard knüpft Duns Scotus an. Die Fragestellung der vorliegenden Arbeit ist dann folgende: „Ist das Wesen des Menschen nur in sich ruhender Selbstand und sich selbst gehörende Selbstmacht, oder gehört nicht vielmehr zum Wesen des Menschen das Woher und Wohin seines Daseins hinzu? Ist nicht das für den Menschen Wesentliche der im Sinne Richards von St. Viktor ekstatische, der aus sich herausstehende Bezug zum Ursprung, zum Woher seines Daseins? Wenn dem so ist, dann erweist sich die Wesensbestimmung des Menschen als animal rationale als unzureichend." (6)

Im Unterschied zu den bisherigen Untersuchungen über den scotischen Personbegriff sieht M. diesen im Zusammenhang mit der Ontologie des Duns Scotus und es gelingt ihm auch, die Bedeutung des Verständnisses der scotischen Seinslehre für das Verständnis der scotischen Personlehre aufzuzeigen. Ausgehend von der Einleitung zur 3. Quaestio des Quodlibet und dem dort behandelten Unterschied zwischen dem ens rationis und dem ens reale befaßt sich M. zunächst mit dem Sein als solchem, besonders mit dem scotischen Verständnis des Seins als potentia metaphysica. Da das Sein das Ersterkannte ist und infolgedessen nichts anderes ohne das Sein erkannt werden kann, also auch nicht die Person, wird im 2. Kapitel das Sein als Umkreis der Person untersucht. Die Probleme der Univokation (45ff), der Analogie (53f), der Formaldistinktion (54ff) und der für die Theologie und für die Metaphysik der Person wichtige Begriff der transzendentalen Relation (59ff) kommen zur Sprache. Das 3. Kap. sucht den erkenntnismäßigen Zugang zur Person zu sichern, der nicht in erster Linie eine Frage der Erkennbarkeit der Diesheit (der Singularität als solcher), sondern der Erkennbarkeit von Dasein ist (68). Von der göttlichen Personalität her werden im folgenden Kap. die Begriffe ontologische, ontische und logische Personalität verdeutlicht. Hierbei kommt M. zu dem wichtigen Ergebnis, „daß ontische

Personalität nicht in sich ruhender Selbstbesitz, sondern aus sich heraus stehender Gegenüberstand ist. Dieser ist notwendig ein je selbständiger, und insofern besitzt die Person sich selber, aber sie besitzt damit nichts anderes als die Unmittelbarkeit ihres Gegenüberstandes" (94). Das letzte Kap. handelt schließlich von der menschlichen Person und untersucht u. a. die Frage, ob die Behauptung zu Recht besteht, daß nach Duns Scotus die menschliche Personalität durch eine bloße Negation konstituiert ist, oder ob es im Kreaturbereich ein von der Natur verschiedenes positives Konstitutivum der Person gibt. Letztere Frage muß nach Duns Scotus negativ beantwortet werden, und die Begründung dafür ist eine theologische: „Wenn ... menschliche Personalität durch eine p o s i t i v e Seiendheit konstituiert wäre, dann könnte diese nicht in die Einheit mit der zweiten göttlichen Person aufgenommen werden" (96). Diese Antwort muß jedoch aus einem anderen Grunde eine gewisse Einschränkung erfahren: Die menschliche Personalität kann nicht „die bloße Negation der Abhängigkeit von einer anderen Person sein. Dann wäre nämlich die vom Leibe getrennte Seele Person. Das aber ist nicht der Fall. Die vom Leibe getrennte Seele besitzt keine Personalität im eigentlichen Sinne" (96). „Der Begriff der personalen Negation meint nicht Negation überhaupt, auch nicht nur eine Privation, sondern setzt ein positives Zugrundeliegendes voraus, das für keine weiteren Formen mehr aufnahmefähig ist" (97). „In der Tendenz zu sich selber muß ... das positive Element der menschlichen Personalität gesehen werden, sie ist die affirmatio, auf Grund deren erst das Nicht allen anderen Personen gegenüber möglich wird: Person ist in erster Linie die Bejahung ihrer selbst" (99). „Die ontische Personalität des Menschen ist die Verneinung einer aktuellen Abhängigkeit von anderen Personen auf Grund der Bejahung der eigenen Natur" (104). Da aber die menschliche Person nicht durch eine positive personale Seiendheit konstituiert ist, widerstreitet es ihr nicht, doch in ein Abhängigkeitsverhältnis zu einer anderen Person, nämlich der göttlichen, zu treten (105). „Die Fähigkeit des Gehorsams kann die aktuelle Unabhängigkeit der menschlichen Natur aufheben" (105). Die rein innerweltliche Personwerdung muß zu einer ultima solitudo führen, aus der aber der Mensch seiner natürlichen Veranlagung nach einen Ausweg sucht. Diesen Ausweg bietet der Gehorsam, zu dem der Mensch den ersten Schritt durch die Anerkennung des Geschaffenseins, durch die Bejahung der totalen Abhängigkeit vom Schöpfer tun kann (111). Dieser Gehorsam als Rettung aus der ultima solitudo ist nur der göttlichen Person gegenüber möglich. Da nun diese nicht innerweltliche Personwerdung das Ja zur realen Relation des Geschaffenseins zur Grundlage hat, ergibt sich schließlich ihre besondere Beziehung auf den Sohn Gottes, durch den alles geschaffen ist, als auf den außerhalb des Selbst liegenden realen Terminus der Relation (117).

Über die im obigen Bericht berührten Probleme hinaus verdienen noch die Ausführungen des Verf. über die Realdistinktion (13ff), die göttlichen Ideen (18ff), die Individuation (33ff) und die göttliche Unendlichkeit (49ff — hier bringt er auch dem neuen Scotus-Buch von Gilson gegenüber neue Aspekte) besondere Erwähnung.

Neben dem Metaph.-Komm. und der Ordinatio stellt u. a. die 3. Quaestio des Quodlibet die Textgrundlage der Untersuchung dar. Die gedruckten Texte sind — was u. E. vorerst für jede Arbeit über Duns Scotus notwendig ist — durch Vergleiche mit den wichtigsten Handschriften überprüft. Das Urteil des Verf. über den kritischen Wert des Wadding-Textes des Quodlibet können wir aus anderem Zusammenhang bestätigen. Nicht ohne weiteres einverstanden sind wir jedoch damit, daß er das Quodlibet zeitlich nach der Ordinatio ansetzt. Fest dürfte stehen, daß das Quodlibet in Paris entstanden ist und aus der Zeit stammt, da Duns Scotus Magister war (darauf deuten z. B. das „determinatum Parisiis" des Clm 8717, f.61ra und f.100ra und das „Parisii disputavit et determinavit" des Clm 26309, f. 1ra hin; das „determinare" kam nur dem Magister zu). Die Ordinatio dürfte im allgemeinen als letztes Werk des Duns Scotus anzusehen sein und zwar nicht als Niederschlag einer Vorlesung, sondern als für die Herausgabe bestimmtes Hauptwerk, wobei freilich beachtet werden muß, daß die Ordinatio literarkritisch ein schwieriges Problem darstellt, weil sie von Duns Scotus selbst nicht vollendet wurde und ihre Lücken von seinen Schülern z. T. aus seinen übrigen Werken ergänzt werden mußten. So kann es sein, daß einzelne Stücke der Ordinatio ihrer Entstehung nach älter sind, obwohl sie uns im an sich letzten Werk des Duns Scotus begegnen. Um hier für den Einzelfall genaue Feststellungen zu treffen, müßte die Ordinatio entsprechend auf „Vacat"- bzw. „Extra"-Stellen untersucht werden, sofern sich nicht schon vom Inhalt her gewisse Schlüsse nahelegen. Das scheint uns jedoch auch nach den Darlegungen des Verf. S. 82—87 hier nicht ohne weiteres der Fall zu sein. Das Ergebnis der vorliegenden Arbeit wird durch diese Bemerkungen selbstverständlich in keiner Weise eingeschränkt. Ein kleiner technischer Hinweis sei vielleicht noch erlaubt: Man sollte doch der Klarheit

halber nicht nur die bereits in der Editio Vaticana enthaltenen Teile des großen Sentenzenkommentars als „Ord." zitieren, sondern auch alle übrigen, die in der Vivès-Ausgabe als „Op. Ox." bezeichnet sind. Die Bezeichnung „Op. Ox." beruht auf der Vorstellung, daß es sich hier um die vor der Pariser liegende, erste Sentenzenvorlesung des Duns Scotus in Oxford handelt. Diese Vorstellung hat sich jedoch als unrichtig erwiesen, und die Bezeichnung „Op. Ox." ist daher irreführend.

Zusammenfassend darf festgestellt werden, daß es sich bei der Untersuchung von M. um eine methodisch ausgezeichnete Arbeit handelt. Die bei Duns Scotus im Grunde immer schwierigen, z. T. sehr schwierigen Texte werden nie isoliert, sondern immer aus ihrem näheren Zusammenhang und dem Zusammenhang des übrigen scotischen Systems interpretiert, was allein ein richtiges Verständnis gewährleistet. So ist die Arbeit eine wertvolle Bereicherung der Scotus-Literatur. Sie erschließt einerseits ein schwieriges Gebiet der Lehre des Doctor Subtilis dem besseren Verständnis und macht anderseits erneut deutlich, wie sehr Duns Scotus auch philosophische Fragen aus einem einheitlich philosophisch-theologischen Denken und mit Rücksicht auf die Theologie zu lösen sucht.

M.-Gladbach W. Dettloff OFM.

Krempel, A., *La doctrine de la relation chez saint Thomas.* Exposé historique et systématique. Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1952 XIV u. 718 S.

Wenngleich Krempels Werk schon vor vier Jahren erschienen ist, soll doch um seiner großen Bedeutung willen die Aufmerksamkeit wenigstens in Kürze darauf gelenkt werden. Der Verfasser hat den Antrieb zu seiner Untersuchung von der heutigen Schätzung der Relation in Philosophie und Naturwissenschaft empfangen. Er untersucht in einer außerordentlich ausführlichen Weise sämtliche Schriften des Aquinaten hinsichtlich des Vorkommens der Relation und der Lehre von ihr. Dabei führt er sämtliche sinnverwandten Termini an, so daß sein Werk lexikographischen Wert hat. Als besonders fruchtbar hat sich erwiesen, daß er Thomas geschichtlich interpretiert, die Forderung des großen Thomaskenners Grabmann erfüllend. Thomas greift auf, führt weiter, korrigiert und präzisiert, was Aristoteles, Augustinus, Boëthius, Avicenna, Averroes, Abaelard ausgearbeitet hatten. Aufschlußreich ist, wie er von Albert, Bonaventura und Johannes Duns Skotus abweicht. Krempel geht den einzelnen Elementen der Relation bzw. des Relationsbegriffes nach, die wir heute Relationsträger, Relationsgrund (Thomas sagt hierfür nicht fundamentum, sondern causa), Relationsziel nennen. Sodann untersucht er die Bereiche der Relation, die Trinität, die Inkarnation, die menschliche Begegnung, die Ordnung der Gemeinschaft. Es ist unmöglich, die Ergiebigkeit der Untersuchung auch nur anzudeuten. Es sei nur hervorgehoben, daß nach den Forschungsergebnissen Krempels sich der nachtridentinische Thomismus nicht in allen seinen Aufstellungen auf Thomas berufen kann. Ein entscheidender Punkt sei herausgegriffen: Thomas von Aquin kennt die Existenz von transzendentalen realen Relationen, also von solchen Relationen, welche die einzelnen Kategorien überschreiten und in die Wesenskonstitution ihres Trägers eingehen, so daß sie mit ihm identisch sind, nicht. Kr. interpretiert die Texte sehr sorgfältig und gründlich, so daß man an seiner These nicht zweifeln kann. Auf Grund zahlreicher Belege zeigt er, daß unter den frühesten Thomasschülern Thomas von Sutton ihn am besten verstanden hat (warum wird hier Nikolaus von Trivet nicht genannt?). Später wurde Thomas von Capreolus sachgetreu gedeutet. Dagegen hat Herveus Natalis ihn gelegentlich falsch verstanden und mit seiner Deutung Schule gemacht. Der Verfasser deckt den Weg auf, auf welchem die Lehre von den transzendentalen Relationen in den Thomismus eingedrungen ist. So wird seine Arbeit, welche sich die Klarstellung des Relationsproblems und der einschlägigen Lehre des hl. Thomas zum Ziele gesetzt hat, zu einer interessanten Geschichte des Thomismus. Ein Nebenergebnis sei noch hervorgehoben. An der Arbeit Krempels wird deutlich, daß Thomas, wenn man ihn wirklich sprechen läßt und ihn nicht voreilig unterbricht, auch für die modernen Probleme hilfreich sein kann.

Eine sehr umfangreiche und detaillierte table analytique (Sach- und Personenregister) erschließt den großen Reichtum des Werkes und erleichtert seine Auswertung.

München Schmaus

# Eingesandte Bücher, die infolge Raummangels nicht besprochen werden können

Altenhöfer L., Mit Leib und Seele, P. Pius Keller, Reformator des Augustinerordens in Deutschland 1825–1904, Augustinus-Verlag Würzburg, 1954.

Aubert R., Problèmes de l'unité chrétienne, initiation, Collection Irenikon N. S. 6, Editions de Chevetogen, 1952.

Baumann R., Evangelische Romfahrt, Schwabenverlag Stuttgart, 1951.

Le Bec/Leuret, Die großen Heilungen von Lourdes in ärztlichem Urteil, mit 21 Bildern, deutsch von Rudolf von der Wehd, Credo-Verlag Wiesbaden, 1953.

Beck P., Dich lieben ist mein Beruf. Der geistliche Werdegang der Armen Schulschwester v. U. L. Fr. Maria Magdalena Kiefl, Augustinus-Verlag Würzburg, 1955.

Bentfeld L., Das verheißene Reich, Eine religiös-philosophische Betrachtung über das Sein von Mensch und Welt und über den Sinn des Geschehens unserer Zeit, Selbstverlag Fulda, Marienstr. 11, 1953. DM 7,80

Bierbaum M., Nicht Lob nicht Furcht, Das Leben des Kardinals von Galen nach unveröffentlichten Briefen und Dokumenten, Verlag Regensberg Münster.

Bloy L., Das Heil und die Armut, Das Blut der Armen und das Heil durch die Juden, F. H. Kerle Verlag Heidelberg, 1953.

Braun H. S., Begegnung mit Gott, Radiopredigten, Tyrolia-Verlag Innsbruck–Wien–München, 1953.

O'Brien K., Therese von Avila, Portrait einer Heiligen, deutsch von Elisabeth Gilbert, F. H. Kerle-Verlag Heidelberg, 1954.

Buber M., Sehertum, Anfang und Ausgang, Verlag Hegner Köln-Olten, 1955.

Chautard J. B., St. Bernhards Söhne, deutsch von J. Scherer, Steffen-Verlag Limburg/Lahn, 1953.

Claudel P., Herr, lehre uns beten, F. H. Kerle-Verlag Heidelberg, 1955.

Claudel P., Schwert und Spiegel, F. H. Kerle-Verlag Heidelberg, 1955.

Cron H. J., Ehe und Familie durch Christus, F. H. Kerle-Verlag Heidelberg, 1952.

Daniel Y./le Mouël G., Le Ciel c'est les autres, Les éditions ouvrières Paris, 1954.

Doms H., Die Sonderstellung des Menschen im Kosmos, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster/Westf., 1951.

Eberschweiler W., Gnade und Tugend, Als Innbegriff des inneren Lebens, Verlag Steffen Limburg/Lahn, 1955.

Finé H. SJ., Kinder unter der Kanzel, Predigtzyklen für den Kindergottesdienst, Verlag Steffen Limburg/Lahn, 1952.

Gieraths G. M., OP., Reichtum des Lebens, Die deutsche Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts, Albertus-Magnus-Verlag Düsseldorf, 1956.

Graber R., Grundsätze der Marianischen Verkündigung, Johannes-Verlag Leutersdorf/Rhein, 1954.

Graber R., Petrus der Fels, Fragen um den Primat, Buch- und Kunstverlag Ettal, 1949.

Graber R., Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren, Echter-Verlag Würzburg, 1951.

Gräffshagen St., Die Gralsucher, Gangolf Rost-Verlag Westheim/Augsburg, 1947 (Gedichte).

Grote M., An den Ufern der Weltstadt, Ein Gedenkbuch an Dr. Carl Sonnenschein, Verlag Regensberg Münster, 1951.

Guardini R., Anfang, Eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustins Bekenntnissen, Hochland-Bücherei im Kösel Verlag München, 1950.

Guardini R., Der Engel in Dantes göttlicher Komödie, Hochland-Bücherei im Kösel Verlag München, 1951.

Guardini R./Dirks W./Horkheimer M., Die Verantwortung der Universität, Drei Vorträge, Weltbild und Erziehung Nr. 8, Werkbund-Verlag Würzburg, 1954.

Guizard L., Mgr. Auguste Boudinhon, Professeur à l'Institut Catholique de Paris, Recteur de Saint-Louis-des-Français de Rome, Institut Catholique Paris, 1951.

Hanss J., Maria die schöne und hilfreiche Mutter, Beispiele aus alter und neuer Zeit über die Marienverehrung, Verlag Steffen Limburg/Lahn, 1952.

Hengstenberg H. E., Der Leib und die letzten Dinge, Friedrich Pustet Verlag Regensburg, 1954.

Hesbert R. J./Bertaud E., L'Assomption de Notre-Dame, Librairie Plon Paris, 1952.

Hessen J., Der Sinn des Lebens, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster/Westf., 1955.

Hessen J., Thomas von Aquin und wir, Ernst Reinhardt Verlag München–Basel, 1955.

Hirschberger J., Geschichte der Philosophie, II. Neuzeit und Gegenwart, Verlag Herder Freiburg, 1952.

Hofmann A. Ch., Heikle Fragen, Ratschläge zur Aufklärung, Verlag J. Pfeiffer München, 1951.

Jerphagnon L., Le mal et l'existence, Réflexions pour servir à la pratique journalière, Les éditions ouvrières, Paris 1955.

Kastner K., Lateinschlüssel zum Römischen Brevier, Verlag Steffen Limburg/Lahn, 1955.

Kawa E., Herz spricht zum Herzen, Ein Lebensbild von John Henry Newman, Morus-Verlag Berlin, 1951.

Die Kirche in der Welt, Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart, 7. Jahrgang, 2. Lieferung, Verlag Aschendorff Münster 1954.

Koster M. D., Volk Gottes im Wachstum des Glaubens, Himmelfahrt Mariens und Glaubenssinn, F. H. Kerle-Verlag Heidelberg, 1950.

Kühn H., Blutzeugen, Das Bistum Berlin, Morus-Verlag Berlin, 1950.

Lackmann M., Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche, Schwabenverlag Stuttgart.

Lavedan H., Auf der Galeere, Das wunderbare Leben von Monsieur Vincent, Schwabenverlag Stuttgart, 1951.

Lebret L.-J., Civilisation, 7 spiritualité, Les éditions ouvrières, Économie et Humanisme, Paris, 1953.

Lettenbauer W., Russische Literaturgeschichte, Humboldt-Verlag Frankfurt/Main–Wien, 1955.

Lipphardt W., Marienlied, Christophorus-Verlag Freiburg, 1954.

Lombardi R., Grundriß einer besseren Welt, Verlag der Quelle Feldkirch, 1956.

Lynch P., Seefahrer und Heilige, Erzählungen aus der christlichen Frühzeit Irlands, Rex-Verlag Luzern, 1952.

Maceina A., Der Großinquisitor, Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs, F. H. Kerle-Verlag Heidelberg, 1952.

Marcel G., Das große Erbe, Tradition Dankbarkeit Pietät, Verlag Regensberg Münster, 1952.

Mauriac F., Das Brot des Lebens, F. H. Kerle-Verlag Heidelberg, 1955.

Meier J., Klares Wissen um Reinheit und Liebe, Ein Jungmännerbuch über Reinheit und Charaktergröße, Rex-Verlag Luzern, 1953.

Meinertz M., Begegnungen in meinem Leben, Verlag Aschendorff Münster/Westf., 1956.

Ménard J.-E., Les dons du Saint-Esprit chez Monsieur Olier, Grand Séminaire Montréal, 1951.

Merton Th., Von der Verbannung zur Herrlichkeit, Das Leben der Trappistin Mutter M. Berchmans, Rex-Verlag Luzern, 1953.

Messerschmid/Haag/Bartning, Musische Bildung - Wesen und Grenzen, Werkbund-Verlag Würzburg, 1954.

Meyer A., Papstanekdoten, Pilger-Verlag Speyer, 1954.

Miscelanea Comillas, Colaboracion Cientifica de los profesores y doctores de la universidad, Universidad Pontificia Comillas (Santander), 1950.

Noske G., Wicherns Plan einer kirchlichen Diakonie, Evangelisches Verlagswerk GmbH. Stuttgart, 1952.

P. Oppold OSB., Sakristan der Heiligen Kirche, Lese- und Rubrikenbüchlein für Mesner, Küster, Kantoren und für Oberministranten, Verlag Herder Freiburg, 1953.

Petersen E., Marginalien zur Theologie, Kösel Verlag München, 1956.

Rahner K. SJ., Das „Neue" Dogma, Zur Definition der Himmelfahrt der Hl. Jungfrau und Gottesmutter, Verlag Herder Wien, 1951.

Rideau É., Présence à Dieu, présence au monde, Méditations apostoliques, Les Éditions ouvrières Paris, 1953.

Cahiers de la Roseraie, I. Le Seigneur passe dans son peuple, III. Seigneur, apprenez-nous a prier, IV. Viens, Seigneur!, L'Abbaye de Saint-André Bruges 3, 1955.

Rossi G., Menschen begegnen Christus, Aus dem Leben moderner Konvertiten, Rex-Verlag Luzern, 1952.

Sherwood P. OSB., An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor, Orbis Catholicus Herder Rom 1952.

Siblot J., Signes de Dieu, Les Éditions ouvrières Paris, 1953.

Siegmund G., Der Mensch in seinem Dasein, Philosophische Anthropologie, Verlag Herder Freiburg, 1953.

Siegmund G., Schlaf und Schlafstörung, A. Laumannsche Verlagsbuchhandlung Dülmen/Westf., 1948.

Spitzer R., Gott lebt und ruft dich, Verlag Max Hueber München, 1956.

Schasching J. SJ., Staatsbildung und Finanzentwicklung, Ein Beitrag zur Geschichte des österreichischen Staatskredites in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, Verlag Felizian Rauch Innsbruck, 1954.

v. Schmidt-Pauli E., Die Waagschale, Novelle, Deutsches Verlagshaus Bong München.

Schönfeld W., Zur Frage des Widerstandsrechts, Verlag W. Kohlhammer Stuttgart, 1955.

Stierli J., Cor Salvatoris, Wege zur Herz-Jesu-Verehrung, Verlag Herder Freiburg, 1954.

Terra Carmeli, Jahrbuch zur Pflege karmelitanischen Geistes und Erforschung karmelitanischer Geschichte, herausgegeben

von der Provinz der Unb. Karmeliten Bayerns, I. 1951. Zum 7. Centenarium der Überreichung des Skapulieres 1251. Josef Kral & Co., Abensberg/Ndb., 1951.

Thrasolt E., Eduard Müller, der Berliner Missionsvikar, Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus in Berlin, der Mark Brandenburg und Pommern, Morus-Verlag Berlin, 1953.

Tyciak J., Der siebenfältige Strom aus der Gnadenwelt der Sakramente, Verlag Herder Freiburg, 1954.

Volk H., Das Sakrament der Ehe, Verlag Regensberg Münster, 1952.

Welt in Christus, Digest des apostolischen Lebens, Verlag der Quelle Feldkirch (Maria-Mutter-Weg 2).

P. Wengel M. OCD, Der Kreuzweg, Zeitnahe Betrachtungen für religiös Gebildete, Josef Habbel Regensburg, 1950.

Weniger E., Politische Bildung und staatsbürgerliche Erziehung, Zwei Denkschriften, Weltbild und Erziehung Nr. 7, Werkbund-Verlag Würzburg.

Zeitler E. SVD, Die Herz-Mariä-Weltweihe, Dogmatisch-zeitgeschichtliche Schau, Steyler Verlagsbuchhandlung Kaldenkirchen, 1954.

Zenkowsky B., Das Bild vom Menschen in der Ostkirche, Grundlagen der orthodoxen Anthropologie, Evangelisches Verlagswerk Stuttgart, 1951. Deutsch von Helena Strauß.

---

Die Zeitschrift wird im nächsten Jahr ein neues Gewand aufweisen. Der Inhalt soll so gestaltet werden, daß jeweils ein größerer oder zwei kleinere Artikel Probleme der Gegenwart behandeln, ein weiterer der historischen Theologie gewidmet wird und außerdem besonders wichtige Ereignisse im kirchlichen sowie im theologisch-wissenschaftlichen Leben mitgeteilt und erörtert werden. Die Buchbesprechungen werden auf die wichtigsten Erscheinungen beschränkt und nach Fachgruppen eingeteilt. Die einzelnen Hefte werden im Anhang ein Verzeichnis der eingesandten Bücher bringen.

Der nächste Jahrgang wird u. a. folgende Aufsätze bringen: J. Beumer SJ, Theologie als religiöses Anliegen; R. Egenter, Psychotherapie und Gewissen; H. Huber, Unterschied zwischen Weltanschauung und Weltbild; W. Keilbach, Postulatorischer Atheismus und sachgerecht begründeter Theismus; N. Monzel, Der Sozialismus in christlicher Sicht; M. Schmaus, Kirche und Freiheit.

# ENKAINIA

*FESTSCHRIFT*

*zum 800jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach*

380 Seiten, 17 Bildtafeln, 4 Farbtafeln, Leinenband 28,— DM

INHALTSVERZEICHNIS

*Zum Geleit*

| | |
|---|---|
| *Thomas Michels OSB* | Zeno von Verona. Vom geistlichen Aufbau des Hauses Gottes |
| *Anno Schoenen OSB* | Aedificatio. Zum Verständnis eines Glaubenswortes in Kult und Schrift |
| *Hilarius Emonds OSB* | Enkainia — Weihe und Weihegedächtnis |
| *Thomas Michels OSB* | Dedicatio und Consecratio in früher römischer Liturgie |
| *Suitbert Benz OSB* | Zur Geschichte der römischen Kirchweihe nach den Texten des 6.—7. Jahrhunderts |
| *Abt Basilius Ebel OSB* | Das Evangelium der Kirchweihmesse (Lukas 19, 1—10), gedeutet im Geist der Väter |
| *Burkhard Neunheuser OSB* | Gedanken zu einer Theologie des Lammes |
| *Raphael Hombach OSB* | Die Kanongesänge im Orthros der byzantinischen Kirche zum Weihegedächtnis der Auferstehungskirche in Jerusalem |
| *Viktor Warnach OSB* | Kirche und Kosmos |
| *Cyrill von Korvin-Krasinski OSB* | Die Schöpfung als „Tempel“ und „Reich“ des Gottmenschen Christus |
| *Emmanuel von Severus OSB* | Das Monasterium als Kirche |
| *Stephan Hilpisch OSB* | Erzbischof Hillin von Trier, 1152—1169 |
| *Hieronymus Frank OSB* | Das älteste Laacher Sakramentar (Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, Cod. 891) |
| *Frowin Oslender OSB* | Das Laacher Hochaltarciborium |
| *Theodor Bogler OSB* | Querhaus und Choranlage |
| *Clemens Otten OSB* | Die Altäre der Laacher Kirche nach dem Rituale des Abtes Johannes Augustinus Machhausen |
| *Emmanuel von Severus OSB* | Maria Laach in neun Jahrhunderten (1093—1156—1956) |

PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF

*„Die im XI. Jahrgang stehende Zeitschrift verbindet in glücklicher Weise wissenschaftliche Forschung und seelsorgliche Praxis . . .“*
*(Alt und Jung Metten)*

# HEILIGER DIENST

VIERTELJAHRESSCHRIFT

Herausgegeben von Institutum Liturgicum
Erzabtei St. Peter/Salzburg

*Schriftleitung: Dr. P. Anselm Schwab O.S.B.*
*Leiter des Institutum Liturgicum.*
*Mitherausgeberschaft:*
*Univ.-Prof. Dr. P. Thomas Michels O.S.B.*

*Umfang ca. 40 Seiten, Kunstbeilagen. Jahresbezugspreis DM 5.60, Sfr. 6.—, Einzelheft DM 1.40, Sfr. 1.50.*

*Aus dem Inhalt: Regelmäßige Berichte über die gesamtösterreichischen liturgischen Arbeiten und Planungen (Liturgische Kommission, Liturgisches Institut) Ständige Hinweise für die pastoral-liturgische Praxis / Historisch und psychologisch orientierte Beiträge zu den Kultproblemen / Hinweise auf Auswertung fremdsprachiger Arbeiten und wesentlicher Literatur / Kunstbeilagen / Ausführliche Buchbesprechungen / Mitarbeit bedeutender Fachleute.*

». . . äußern sich hier doch regelmäßig eine Reihe anerkannter Autoritäten auf liturgischem Gebiet, wie J. A. Jungmann, Abt Benedikt Reetz, P. Josef Löw, Dr. Johannes Pinsk, Thomas Michels usw. Neben diesen Prominenten kommen aber auch unbekannte Seelsorger und Laien mit ihren Gedanken und Wünschen zu Wort. Und das scheint uns gerade das Wertvollste . . . Zweifellos gehen die aufsehenerregenden Neugestaltungen der Liturgie der letzten Jahre zu einem guten Teil auf die sachkundige und kluge Sondierungs- und Vorarbeit des Kreises um den ‚Heiligen Dienst‘ zurück . . .« *Schweizerische Kirchenzeitung*

»In grundsätzlichen Beiträgen, in Situationsberichten und Werkbesprechungen, in reformatorischen Anregungen und Diskussionen werden Fragen aufgeworfen und zum Teil gelöst, die kein Christ der Gegenwart überhören darf. Entsprechend der heutigen Situation des Christentums wird die Zeitschrift von der Mitarbeit der Priester und Laien getragen und wendet sich wiederum an Laien und Priester. Ihre Arbeit will zunächst nicht in die Breite, sondern in die Tiefe wirken. Aus der Tiefe kommen die lebendigen Wasser. So ist die Zeitschrift ein stiller aber starker Klang der vielfältigen Melodie, die Gott auf dem Instrument spielt, das ‚20. Jahrhundert‘ heißt.« *Caritas, Wien*

Probenummer kostenlos!

**VERLAG RUPERTUSWERK - ERZABTEI ST. PETER - SALZBURG**

*Soeben in 2., durchgesehener Auflage!*

# VERGIL · AENEIS

Eingeleitet und übertragen von August Vezin

(Klassiker des Abendlandes. Urtext und Übertragung.
Herausgegeben von Franz Beckmann).

*Vollständige, zweisprachige Dünndruckausgabe. VIII und 704 Seiten mit 1 Titelbild, kart. DM 21,—, in biegsamem grauem Ganzleinen DM 24,—*

*Ein Urteil für viele über die erste Auflage:*

»Der Sprachverständige und Sprachempfindliche wird sofort erkennen im Geist und im Gefühl, welche dichterische Leistung hier vollbracht, wie innig, gedanklich harmonisch, sprachlich schön und im Verse gleichgewichtig sich hier Urdichtung und Nachdichtung durchdringen, so daß die Nachdichtung wirklich ein Geschwister der Urdichtung geworden ist.« *Gymnasium*

Bezug durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER WESTFALEN

BEITRÄGE ZUR HISTORISCHEN THEOLOGIE

23

# Der Aufbau des Buches Hiob

von

Professor Dr. Claus Westermann, Berlin

*1956. VIII, 115 Seiten. Brosch. DM 12.—*

Die vorliegende Arbeit unternimmt es, die literarischen wie die theologischen Fragen des Hiobbuches dadurch auf eine neue Grundlage zu stellen, daß sie nach den Elementen fragt, aus denen das Ganze des Buches gefügt ist. Als wichtigstes dieser Elemente erweist sich die Klage. Dazu kommen Streitgespräch, die Argumente der Freunde, Gotteslob und noch einige Redeformen, die alle dem Dichter des Hiobbuches schon aus der Tradition vorgegeben waren. Die Entfaltung dieser Motive, ihr gegenseitiges Verhältnis, ihre bis in die einzelnen Sätze hinein ausgewogene Verteilung auf die Reden der Gesprächspartner ergeben eine lebendige Dramatik, die das Ganze des Hiobbuches in einer strengen und klaren Geschlossenheit umfaßt.

Auf Grund dieser Sicht ist im einzelnen ein neuer Lösungsversuch für die schwierigen Schlußkapitel des Redeteils, für die Gottesreden und die Reden Elihus vorgeschlagen und im ganzen der literarische Charakter der Hiobdichtung neu zu bestimmen versucht.

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE STUDIEN

im Auftrag der Theologischen Fakultät der Universität München
*herausgegeben von Joseph Pascher, Klaus Mörsdorf, Hermann Tüchle*

## III. KANONISTISCHE ABTEILUNG

1. Band

*Eduard Eichmann*
*weiland Prof. an der Universität München*

**Weihe und Krönung des Papstes im Mittelalter**

aus dem Nachlaß herausgegeben von DDr. Klaus Mörsdorf.

1951. X und 61 S., gr. 8°, brosch. DM 6.—

2. Band

*Prälat DDr. Heinz Ewers*
*Auditor der Sacra Romana Rota*

**Die Nichtigkeitsbeschwerde in dem kanonischen Prozeßrecht**

1952. XV und 122 S., gr. 8°, brosch. DM 13.—

3. Band

*Dr. Gertrude Reidick*

**Die hierarchische Struktur der Ehe**

Von der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München preisgekrönte Schrift.

1953. 204 S., gr. 8°, brosch. DM 12.—

4. Band

*Dr. Paul Wesemann*

**Die Anfänge des Amtes der Generaloberin**

dargestellt an der verfassungsrechtlichen Entwicklung des Instituts der Englischen Fräulein zur Konstitution Papst Benedikts XIV. „Quamvis iusto" vom 30. 4. 1749.

1954. XX und 240 S., gr. 8°, brosch. DM 18.—

5. Band

*Dr. P. Joachim Jassmeier MSC.*
*Lektor für Kirchenrecht an der Ordenshochschule Oeventrop*

**Das Mitbestimmungsrecht der Untergebenen in den älteren Männerordensverbänden**

1954. X und 301 S., gr. 8°, brosch. DM 22.—

6. Band

*Dr. P. Philipp Hofmeister OSB.*
*Professor an der Universität München*

**Das Beichtrecht der männlichen und weiblichen Ordensleute**

1954. VII und 277 S., gr. 8°, brosch. DM 18.—

7. Band

*Dr. Matthäus Kaiser*
*Vertreter der Professur für Kirchenrecht an der Phil.-Theol. Hochschule Passau*

**Die Einheit der Kirchengewalt**

Nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes und der apostolischen Väter

1956. XII und 206 S., gr. 8°, brosch. DM 18.—

8. Band

*Dr. Josef Lederer*

**Der Dispensbegriff des kanonischen Rechtes**

unter besonderer Berücksichtigung der Rechtssprache des Codex Juris Canonici

1957. XX und 213 S., gr. 8°, brosch.

*In Vorbereitung befinden sich:*

*Dr. Walter Doskocil*

**Der Bann in der Urkirche**

1957. ca. X, 140 S., gr. 8°, brosch.

*Dr. Rudolf Motzenbäcker*
*Dozent für Kirchenrecht am Bischöfl. Priesterseminar in Speyer*

**Die Rechtsvermutung im kanonischen Recht**

1957. ca. XX, 600 S., gr. 8°, brosch.

*Dr. Heinrich Straub*

**Die geistliche Gerichtsbarkeit des Domdekans im alten Bistum Bamberg von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts**

Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung

1957. ca. VIII und ca. 272 Seiten.

KARL ZINK VERLAG MÜNCHEN 34, POSTFACH, LUDWIGSTR. NEBEN 20